العدد 45 - المجلد 12 - صيف 2023
Issue 45 - Volume 12 - Summer 2023



فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية
A Quarterly Peer-reviewed Social Sciences Journal

ISSN 2305-2473

نادية العالية
تيبولوجيا الهوية الدينية الرقمية: دراسة سوسيولوجية لتعبيرات الشباب الدينية عبر فيسبوك

عبد الله جنوف
النبز في الثقافة السياسية التونسية

محمد يحيى حسني
"حراطين موريتانيا": إلى أي مدى يتحكّم الأصل الاجتماعي في فرص الحراك وتغيير المكانة؟

حسن أيوب وعليان صوافطة
التنمية وشرط الاستعمار الاستيطاني: إدامة للسيطرة النيوكولونيالية والفصل العنصري

رامي رميلة
صمود عابر للمناطق: ردود اللاجئين على أنظمة القمع المتعدّدة في مخيم برج البراجنة

صاحب الامتياز | The Designated Licensee

المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies

لوحة الغلاف "كومة وساتر" (2023)، واللوحات في داخل العدد لسعيد بعلبكي

فنان تشكيلي لبناني من مواليد بيروت (1974)، مقيم بين بيروت وبرلين. حاصل على دبلوم الدراسات العليا في الرسم والتصوير من معهد الفنون الجميلة في الجامعة اللبنانية (1998)، ودبلوم "الماستر شوله" من محترف بوركارت هيلد في جامعة برلين للفنون (2005)، وماجستير العلوم المتحفية من جامعة "الكونست إم كونتكست" في برلين (2008). كما شارك في أكاديمية أيلول الصيفية – دارة الفنون، عمّان تحت إشراف مروان قصّاب باشي (2000–2001). عُرضت أعماله في العديد من المعارض الفردية والجماعية حول العالم، وهو متفرغ لعمله الفني منذ عام 2009.

Cover Painting "Heap and Cover" (2023), and Featured Artwork by Said Baalbaki

A Lebanese artist, born in Beirut (1974), residing between Beirut and Berlin. He holds a postgraduate diploma in painting from the Institute of Fine Arts at the Lebanese University (1998), a Meisterschüler from Burkhard Held's studio at the Berlin University of the Arts (2005), and a Master of Arts from the Institute for Art in Context, Universität der Künste, in Berlin. He has also participated in the Marwan Summer Academy at Darat al Funun in Amman (2000-2001). His work has been shown in many solo and group exhibitions around the world, and he has been a full-time artist since 2009.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

Phone: 974+ 4035 4117 - 974+ 4035 6888 :هاتف

E-mail: omran@dohainstitute.org



فصليـــة محَــكَّمة تُعنـى بالعلـــوم الاجتماعيـــة
A Quarterly Peer–reviewed Social Sciences Journal

العدد 45 – المجلد 12 – صيف 2023
Issue 45 – Volume 12 – Summer 2023

الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع
الذي هوَ المدنيَّةُ في اصطلاحهم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies





حَقِيقَةُ التَّارِيخ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاع الإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ العَالَم، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّأَنُّس وَالعَصَبِيَّات وَأَصْنَاف التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ وَالْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِه. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْع"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَم بِهِمْ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حَتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقَبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيف. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذَلِكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات

Articles	5	دراسات
Nadia Elalia **Typology of Digital Religious Identity: A Sociological Study of Youth's Religious Expressions on Facebook**	7	نادية العالية تيبولوجيا الهوية الدينية الرقمية: دراسة سوسيولوجية لتعبيرات الشباب الدينية عبر فيسبوك
Abdallah Janouf **Insult in Tunisian Political Culture**	37	عبد الله جنوف النبز في الثقافة السياسية التونسية
Mohamed Yahya Hasni **"Haratin in Mauritania": To What Extent Does Social Origin Determine Opportunities for Social Mobility and Status Change?**	63	محمد يحيى حسني "حراطين موريتانيا": إلى أي مدى يتحكّم الأصل الاجتماعي في فرص الحراك وتغيير المكانة؟
Hasan Ayoub & Eleyan Sawafta **Development and Settler Colonialism: Perpetuating Neo-colonial Domination and Apartheid**	105	حسن أيوب وعليان صوافطة التنمية وشرط الاستعمار الاستيطاني: إدامة للسيطرة النيوكولونيالية والفصل العنصري
Rami Rmeileh **Trans-Territorial Sumud: Refugee Responses to Multiple Systems of Oppression in Burj Barajneh Camp**	137	رامي رميلة صمود عابر للمناطق: ردود اللاجئين على أنظمة القمع المتعدّدة في مخيم برج البراجنة

Translated Paper	169	ترجمة
Clifford Geertz **Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism** Translated by: Aoumria Soltani	171	كليفورد غيرتز محاضرةٌ فارقة: مناهضةُ مناهضةِ النسبية ترجمة: عومرية سلطاني
Book Reviews	199	مراجعات الكتب
Thomas Piketty **A Brief History of Equality** Reviewed by: Otmane Atmania	201	توماس بيكتي تاريخ مختصر للمساواة مراجعة: عثمان عثمانية
Bilal Awad Salameh **On the Meaning of Land: Restoring the Palestinian Self** Reviewed by: Ahmed Idrees	211	بلال عوض سلامة في معنى الأرض: استعادة الذات الفلسطينية مراجعة: أحمد إدريس



دراسات
Articles



كُوَم، 50x64 سم، زيت على خشب (2012).

Heap, 50x64 cm, oil on wood (2012).

omran

التسلم Received 2023-5-4 | التعديل Revised 2023-6-12 | القبول Accepted 2023-7-6 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/TJQC1033

نادية العالية | Nadia Elalia*

تيبولوجيا الهوية الدينية الرقمية: دراسة سوسيولوجية لتعبيرات الشباب الدينية عبر فيسبوك

Typology of Digital Religious Identity: A Sociological Study of Youth's Religious Expressions on Facebook

ملخص: يهدف هذا البحث إلى دراسة الحسابات الشخصية لمتديّنين على موقع فيسبوك، باعتبارها تجسيدًا للهوية الدينية في بُعدها الرقمي، وذلك من أجل الوصول إلى وضع تيبولوجيا لهذه الهوية. ويتمحور السؤال المركزي حول الكيفية التي تُبنى بها الهوية من خلال هذه الحسابات. وللإجابة عن هذه الإشكالية، اعتمدنا الملاحظة النتنوغرافية لأربعين حسابًا. وبناء عليه قمنا بنمذجة للهوية الدينية الرقمية، تقوم على أشكال متعددة من الحسابات، تختلف من حيث درجة الخصوصية والعمومية، وكذا مستوى حضور المظاهر الدينية. واستنتجنا أن بناء الهوية الدينية من خلال الحساب الشخصي لا يخضع لمحددات النسق وحده، بل يتحدّد باختيارات صاحب الحساب باعتباره فاعلًا.

كلمات مفتاحية: الشبكات الاجتماعية، الهوية الدينية الرقمية، الحساب الشخصي للمتدين، الخصوصية، العمومية.

Abstract: This study analyses the religious profile of Facebook users as an expression of digital religious identity. The principal research question is: How do Facebook users construct their digital religious identity through their personal profiles? To answer this question, the paper utilizes a netnographic approach by observing and analysing 40 Facebook accounts of Moroccan young people. The conclusion of the study defines a typology of digital religious identity based on these profiles, which differ in terms of privacy/publicity and the presence of religious indicators. The study concludes that the construction of religious profiles is not determined only by system settings, but also by choices of the users, as active agents navigating technology.

Keywords: Social Networks, Digital Religious Identity, Religious Profile, Privacy, Publicity.

* باحثة دكتوراه في مختبر "المجتمع، المجال، البيئة والممارسات" في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، المغرب.
PhD Researcher in the Society, Territory, Environment and Practices laboratory, Faculty of Arts and Humanities, Meknes, Morocco. Email: elalianadia@gmail.com

مقدمة

عرفت المجتمعات مع ظهور الإنترنت، أو ما أطلق عليه كلاوس شواب Klaus Martin Schweb اسم الثورة الرابعة "التي أحدثت تغيرًا جذريًا في علاقة الإنسان بالمعلومة، التواصل والمعرفة"[1]، تحولّات عميقة، مسّت مختلف مجالات الحياة. وقد امتد هذا التأثير ليشمل ما هو اقتصادي واجتماعي وفكري وأخلاقي وديني وثقافي. وعلى المستوى الديني، بدأ الباحثون في العلوم الاجتماعية في الحديث عن "التدين الرقمي" أو "الشبكي"، وهو مفهوم يرجع الفضل في بلورته إلى هايدي كامبل من خلال دراستها "العلاقة بين التديّن عبر الإنترنت وخارجه في المجتمع الشبكي"[2]. وقد أوصلنا هذا التحوّل الديني نحو الويب إلى درجة "أن أي مؤسسة أو تنظيم ديني تنقص صدقيته وهويته إذا لم يكن حاضرًا في الإنترنت"[3]. وتجسّد هذا المعطى جليًا في كم المعلومات التي تُنشر وتُتَداول حول الدين في مواقع شبكات التواصل الاجتماعي، والارتفاع المطّرد لعدد الصفحات والمواقع الدينية.

وقد شهد المجتمع المغربي، شأنه شأن بقية المجتمعات، مجموعة من التحوّلات على المستوى الرقمي، حيث ارتفعت نسبة مستخدمي الإنترنت ارتفاعًا ملحوظًا في السنوات الماضية، خصوصًا مع جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19)؛ فقد بلغ عدد مستخدميه 31.59 مليونًا في عام 2022، وفي العام نفسه ارتفع عدد مستخدمي الشبكات الاجتماعية إلى 23.80 مليونًا؛ أي بزيادة تقدّر بـ 6.8 ملايين، مقارنة بعام 2019[4]، فظهرت استعمالات دينية جديدة لهذا الفضاء الذي أصبح يحتضن النقاش العمومي حول التدين، ويؤشر هذا كله إلى حجم التحوّل الذي عرفه المشهد الديني في المجتمع المغربي. وقد دفعنا ذلك إلى التفكير في دراسة الطريقة التي يُعبّر بها الشباب عن هويتهم من خلال حساباتهم الشخصية على المنصة الأكثر شعبية عالميًا "فيسبوك".

يتمثل الهدف الأساسي لهذه الدراسة، إذًا، في وضع تيبولوجيا[5] للهوية الدينية الرقمية من خلال الوقوف على نماذج من حسابات شخصية لمتديّنين على فيسبوك والخصائص التي تتميز بها. وتدور حول سؤال مركزي يستهدف الوقوف على كيفية بناء الحساب الشخصي على فيسبوك للتعبير عن الهوية الدينية، وذلك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: كيف تُبنى الهوية الدينية

(1) Francis Justand & Carine Dartiguepeyrou, *La métamorphose numérique vers une société de la connaissance et de la coopération* (Paris: Alternatives, 2013), p. 23.

(2) يراجع:

Heidi Campbell, "Les relation entre religion en ligne et hors ligne dans une société en réseaux," in: Fabianne Duteil–Ogata et al. (dir.), *Le religieux sur internet* (Paris: L'Harmattan, 2015).

(3) Isabelle Jonveaux, *Dieu en ligne: Expériences et pratiques religieuses sur Internet* (France: Bayard, 2013), p. 48.

(4) Digital 2019, 2020, 2021, 2022 Morocco Slides we are Social and Hootsuite.

(5) احتُفظ بالمفهوم من دون ترجمته بالصنافة أو التصنيف، لأنه يبدو في نظرنا أكثر دقة من المفاهيم السابقة، ونقصد بالتيبولوجيا عمومًا محاولة نمذجة حسابات شخصية لمتدينين على فيسبوك باعتبارها تجسيدًا للهوية الدينية الرقمية من أجل اعتمادها في شبكات الملاحظة الخاصة بهذه الحسابات.

الرقمية من خلال الحسابات الشخصية لمستخدمي فيسبوك؟ وما الاعتبارات التي تتحكم في هذا البناء؟

وفي سبيل ذلك، انطلقنا من فرضية مفادها أن الهوية الدينية الرقمية يُعبَّر عنها من خلال حسابات شخصية متعددة، تتحدّد، من جهة، بالاختيارات التي تُتيحها مواقع التواصل الاجتماعي؛ ومن جهة أخرى، باختيارات المستخدم ذاته. وما دام الأمر يتعلق بفيسبوك بوصفه فضاءً رقميًا، فقد اخترنا اعتماد تقنية الملاحظة التنوغرافية وتحليل المضمون من أجل الإجابة عن الإشكالية. وقبل إجراء الملاحظة، عرّفنا أولًا المفاهيم المركزية للدراسة، وعلى رأسها مفهوم الشبكة الاجتماعية الرقمية، وما يرتبط به من مفاهيم أخرى، مثل مفهوم الحساب الشخصي للمتديّن، والخصوصية، والعمومية، إضافة إلى مفهوم الهوية الدينية الرقمية.

جرت ملاحظة عيّنة الحسابات على فيسبوك واختيارها قصديًا اعتمادًا على شبكة ملاحظة بُنيت تدريجيًا مع تطور فكرة البحث، وقد توسلنا في جمع المعطيات الرقمية بتقنية "تصوير الشاشة" Screenshot. ولتخزينها على الحاسوب، أوجدنا ملفًا خاصًا بكل مستخدم من أجل تسهيل عملية التحليل. وسنعود لاحقًا إلى الحديث بالتفصيل عن خطة البحث ونتائجه في محلّ ذلك.

أولًا: مدخل نظري: في اتجاه بناء مفاهيم الدراسة

قبل الحديث عن التقنية المعتمدة في هذه الدراسة والعيّنة التي اشتغلنا عليها، نقوم أولًا في هذا المدخل بتأطير الدراسة نظريًا من خلال الوقوف على المفاهيم المركزية فيها؛ "لأننا نشتغل بوساطة المفاهيم، وليس لدينا إمكانية اختيار الاشتغال من دونها، فلا وجود لعلم من دون مفاهيم، كما أكد هربرت بلومر Herbert Blumer في نقده النزعة الإجرائية"[6]. تمثّل المفاهيم بهذا المعنى العمود الفقري لأيّ دراسة علمية، خصوصًا في العلوم الإنسانية والاجتماعية. غير أن تحديد المفاهيم لا يتم كما يُعتَقَد بتقديم تعريف نظري لها، وذلك عن طريق تتبّع الجدل الذي خلّفه المفهوم بين الباحثين، بل يجب ربط هذه المفاهيم بالنظريات التي أُنتجت في كنفها، وبالوقائع الميدانية. وهذا ما يُحتّم علينا الانتقال بالمفهوم من المستوى النظري المجرد، إلى مستوى إجرائي ملموس يمكّن من إخضاعه للفحص، ومن الحصول على مظاهر تساهم في بناء موضوع الدراسة.

1. شبكات التواصل الاجتماعي

لا يمكن فصل المفهوم عن تاريخه، أو عن المعنى الذي اتّخذه في البداية؛ "فقد ظهر مفهوم الشبكة الاجتماعية Social Network أول مرة في دراسة للأنثروبولوجي البريطاني جون أ. بارنز John A. Barnes

(6) Howard S. Becker, *Les ficelles du métier comment conduire sa recherche en sciences sociales*, préface à l'éditon française de Howard S. Becker & Heneri Peretz, Jacques Mailhos (trad.), revisée par Heneri Peretz (Paris: la Découverte, 2002), p. 180.

في عام 1954، بعنوان "العلاقات الإنسانية"[7]، حيث حلّل فيه "العلاقات التي تربط بين أفراد جزيرة صغيرة في النرويج"[8]. يُحيل مفهوم الشبكة في هذا السياق إلى مجموع العلاقات بين الأفراد، أو بين مجموعات اجتماعية، وهي علاقات مباشرة تتجسّد في شبكات تقليدية تجد تمظهراتها في الروابط والعلاقات التفاعلية بين أفراد المجتمع، حيث يمكن أن يكون أساس هذه العلاقات: القرابة أو الصداقة أو العمل أو غيرها من الروابط الاجتماعية. وهذا هو المعنى الذي يُستشفّ من تعريف بيير ميركلي للشبكة باعتبارها "تشير إلى مجموع العلاقات غير الرسمية بين أفراد متساوين، معارف، أصدقاء، جيران أو آباء"[9].

حصر التعريف السابق معنى الشبكة في مفهوم العلاقات والروابط، وهذا ما انتقده سيغفريد نادل Siegfried Nadel الذي اعتبر أن مفهوم الشبكة لا يُختزل في الروابط والعلاقات بين الأفراد فحسب، فمفهوم العلاقة في نظره كافٍ للإشارة إلى هذا المعنى، من دون الحاجة إلى الرجوع إلى مفهوم الشبكة. ويؤكد نادل وجود ارتباط بين العلاقات، حيث إن ما يحدث ضمن سلسلة منها يؤثّر في الأخرى[10]. وهذا ما جعل مانويل كاستلز يُعرّف الشبكة باعتبارها "مجموعة من **العقد المتداخلة** في ما بينها، حيث تتغير أهمية الدور الذي تقوم به هذه العقد داخل كل شبكة، ويتحدّث بعض المنظرين عن 'مراكز' من أجل تحديد الأكثر أهمية بينها"[11].

يشدّد التعريف على الترابط والتداخل بين العقد، حيث تربط بينها علاقات تفاعلية لا تتخذ فيها هذه العقد المكانة والأهمية نفسيهما؛ فقيمة العقدة "لا تعود إلى مميزاتها الخاصة، بل إلى قدرتها على مساعدة الشبكة في تحقيق أهدافها، هذه الأخيرة مرسومة بوساطة القيم والاهتمامات المبرمجة في الشبكة"[12]. ويجب ألا نفهم مما سبق أن الشبكة هي العقد، بل هي "كيان"، بدليل أن الشبكة تقوم بحذف بعض العقد التي لم تعد ضرورية في تحقيق أهدافها، أو بتعبير آخر ليست فاعلة، وإضافة أخرى جديدة[13]. يتبيّن من خلال ما سبق أن العقد مجرد عناصر في الشبكة يمكن الاستغناء عنها وتعويضها بأخرى.

نخلص، إذًا، أن مفهوم الشبكة الاجتماعية لم يعد يُحيل إلى تلك العلاقات التقليدية المحدودة زمانيًا ومكانيًا، بل اتّسع ليشمل علاقات اجتماعية افتراضية تتجاوز حدود الزمان والمكان، ومن أمثلة هذه الشبكات الرقمية: فيسبوك وتويتر وإنستغرام ويوتيوب وغيرها.

لتدقيق تعريف المفهوم، يمكن القول إن الشبكة الاجتماعية "تُحيل إلى مجموع العلاقات التي تربط مجموعة من الفاعلين عبر منصّات الإنترنت التي تعتبر دعامات تكنولوجية للتنمية وللتواصل

---

(7) Pierre Mercklé, *La sociologie des réseaux sociaux* (Paris: La Découverte et Syros, 2004), p. 3.

(8) Ibid., p. 12.

(9) Ibid.

(10) Ibid., p. 8.

(11) Manuel Castells, *Communication et pouvoir*, Margaret Rigaud–Drayton (trad.), préface d'Alain Touraine (Paris: La maison de science de l'homme, 2013), p. 49.

(12) Ibid., p. 50.

(13) Ibid.

الاجتماعي "[14]. ترتبط الشبكة بهذا المعنى بالإنترنت، فهي موقع إلكتروني يفترض اتصال المستخدم بشبكة الإنترنت التي تُمكّنه من تشكيل هوية رقمية خاصة به، ومن ربط علاقات مختلفة شخصية أو عاطفية أو مهنية. وهذا هو المعنى الإجرائي الذي يتّخذه مفهوم الشبكة الاجتماعية في دراستنا؛ إذ نقصد تحديدًا فيسبوك بوصفه موقعًا إلكترونيًا لشبكة اجتماعية تتيح لمستخدميها ربط علاقات صداقة وتشارك محتويات رقمية مختلفة والتفاعل مع ما يُنشر.

2. في حد الهوية الدينية الرقمية

ارتبطت الرقمنة بتطور التكنولوجيات الحديثة في الاتصال، وقد شملت مختلف مناحي الحياة، فغيّرت جذريًا علاقتنا بذواتنا وبالمعرفة والعالم؛ فـ "الرقمي يُعيد تحديد المعارف ويُغيّر أشكال ولوج المعلومة، والتصورات التقليدية للمعرفة. ويُعيد تشكيل هويتنا الشخصية بوساطة الأشكال الجديدة للحضور وللمرئية Visibilité"[15].

تساهم الرقمنة بهذا المعنى في إعادة رسم ملامح هويتنا جذريًا؛ فقبل الثورة الرابعة كنّا نتحدث عن أشكال من الهوية تتمثل في الهوية المدنية "التي يتم تأطيرها وتحديدها من طرف الدولة، وعن الهوية الاجتماعية التي تتحدد بموقع كل فرد بالنظر إلى الآخرين، وتوضح ما هو مشترك بينه وبين مجموعة الانتماء، والهوية الثقافية التي تؤسس على اللغة والمعتقدات والأخلاق والعادات"[16]. أما اليوم، فأضحينا نتحدث عن هوية رقمية إلى جانب هوية الشخص الواقعية، "وهي ظاهرة اجتماعية ظهرت مع الاتصال الرقمي والأشكال الأولى للملف الشخصي لمستخدمي الإنترنت على شبكات التواصل الاجتماعي، حيث يجري جمع المعلومات التي تُحدّد هوية المستخدمين وتُعرّفهم: اللقب، الاسم الأول، الجنس، مراكز الاهتمام والأنشطة والمزاج وغيرها ... إلخ"[17].

تتحدد الهوية الرقمية بهذا المعنى، "بوصفها سيرورة لا حالة، وعملًا لا معطى"[18]، يتميز بالثبات والاستقرار، بل يخضع للتحول والتغير باستمرار. فـ "الهوية من منظور توركل Sherry Turkle متعددة وقابلة للاصطناع والمراجعة مرارًا وتكرارًا، لأنها تُبنى على الإنترنت، كما تُبنى قواعد التفاعل الاجتماعي ولا تُتلقى، فاستخدام شبكة الإنترنت يعني أن نبتدع ذواتنا على نحو متواصل"[19].

(14) Lucile Merra, "Pour une sociologie des médias sociaux: Internet et la révolution médiatique: Nouveaux médias et interaction," Thèse de doctorat de sociologie, Sciences humaines et sociales, Dirigée par Brigitta Orfali, 15/11/2013, accessed on 25/7/2023, at: https://bit.ly/3DqreZM

(15) Rémy Rieffel, *Révolution numérique, révolution culturelle?* (Paris: Gallimard, 2014), p. 31.

(16) Maude Bonenfant et al., *L'identité et multiplicité en ligne* (Québec: Presse de l'université de Québec, 2015), p. 15.

(17) Imad Saleh et al., *Les frontières numériques* (Paris: l'Harmattan, 2014), p. 34.

(18) Dominique Cardon, "Le design de la visibilité: Un essai de cartographie du web 2.0," *Réseaux*, vol. 152, no. 6 (2008), p. 100.

(19) دارن بارني، **المجتمع الشبكي**، ترجمة أنور جمعاوي، مراجعة ثائر ديب (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 188.

تعتبر الهوية الرقمية، على غرار الهوية الشخصية الواقعية، مصدر وحدة الفرد واختلافه أيضًا، فـ"هي التي تعطي للمستخدم فرادته وتجعله متميزًا من باقي الأفراد، وتتكوّن من معطيات رسمية (شهادات، ومعلومات شخصية) وغير رسمية (تعليقات، وإعجاب، وصور ... إلخ)، فترسم بذلك الهوية أو الشيفرة الوراثية DNA الرقمية للفرد[20].

إلى جانب المعلومات التي يقدّمها المستخدم، والتي تحدد الحساب الخاص به، مثل الاسم الذي يختاره لنفسه ومعلوماته الشخصية وصوره ... إلخ، نجد ما تحتفظ به هذه التطبيقات الرقمية من آثار وفقًا لقوانين استعمالها التي يكون المستخدم مُجبرًا على الموافقة عليها من أجل الاستفادة من خدماتها.

تحدّثنا في السابق عن الهوية الرقمية عمومًا، لكن ما يهمّنا في هذه الدراسة هو نوع مخصوص من الهوية الرقمية، هو الهوية الرقمية الدينية. وفي هذا الإطار، لا بد من الإشارة إلى ندرة الكتابات التي تناولت المفهوم بهذه الصيغة التركيبية، خصوصًا في العالم العربي، فغالبًا ما يجري التركيز في مختلف الأدبيات على مفهوم الهوية عمومًا، أو على الهوية الرقمية. أما مفهوم الهوية الدينية الرقمية، فبقي في منأى عن التعريف حتى من لدن المهتمين بالتديّن الرقمي، مثل هايدي كامبل وميا لوفهيم Mia Lövheim.

يتطلّب منا تحديد المفهوم، إذًا، مجهودًا إضافيًا يتمثل في محاولة بناء تعريف له، استنادًا إلى ما كُتب حول موضوع الهوية عمومًا، وإلى ما نقصده بالهوية الدينية الرقمية في سياق دراستنا. إن عملية بناء المفهوم عملية مركبة، تستوجب الخضوع لمجموعة من القواعد، وتستحضر ثلاثة أبعاد أساسية من منظور هيرفيه دوميز، يتعلق البعد الأول بالتسمية، والثاني بالفهم، والثالث بالامتداد.

يتحقق البعد الأول الخاص بالتسمية بمجموعة من الإجراءات، حيث يمكن أن نأخذ اسمًا من اللغة المتداولة ونحوّله إلى مفهوم، أو إنتاج لفظ جديد من خلال الرجوع إلى جذوره اللاتينية، أو الإغريقية، مثل مفهوم الأنيميا الذي أبدعه إميل دوركهايم في كتابه **الانتحار**، بالرجوع إلى اللغة الإغريقية، أو بالجمع والتركيب بين لفظين[21].

إذا كانت الهوية الرقمية تشير إلى الحساب الذي يُنشئه الفرد على شبكة الإنترنت، والذي يشمل معلوماته الشخصية، وصوره، وأنشطته وممارساته على هذه الشبكة، فإن إضافة لفظ أو وصف الديني إلى الهوية الرقمية يُحيل إلى نوع خاص من الهوية، أو إلى بعد خاص من أبعادها، وهو البعد الديني. ومن ثم، فإن بناء المفهوم قيد التعريف يؤسس من خلال البعد الأول؛ أي التسمية بالتركيب بين ثلاثة مفاهيم هي: الهوية والديني والرقمي.

(20) Myriam Quéméner, *Cybersociété entre risque et espoire* (Paris: l'Harmattan, 2013), p. 37.

(21) Hervé Dumez, "Qu'est–ce qu'un concept," *Le Libellio d'AEGIS*, vol. 7, no. 1 (2011), p. 68.

يفترض البعد الثاني في بناء المفاهيم، بحسب دوميز، تعريف المفهوم، وهو ما يُطلق عليه الفهم[22]. وفي هذا الإطار يمكن تعريف الهوية الدينية الرقمية باعتبارها التمثلات والمواقف والأنشطة والممارسات كلها التي يُعبّر بوساطتها الفرد عن انتمائه الديني رقميًا؛ أي على شبكة الإنترنت وبوساطتها. فهي تمثّل الطريقة التي يتصور ويتمثل بها ذاته بوصفه متدينًا داخل الفضاء الرقمي، والتي تتخذ أشكالاً وصورًا متعددة.

أما البعد الثالث، فيطلق عليه دوميز الامتداد، ويتعلق بالحالات الإمبريقية التي يُطبّق عليها المفهوم؛ أي امتداداته[23].

استنادًا إلى التعريف الذي قدّمناه عن الهوية الدينية الرقمية، تتحدد المظاهر التي سندرس من خلالها هذه الهوية في طريقة بناء الحساب الشخصي لمتديّنين على فيسبوك من خلال صفحاتهم الشخصية، وذلك بالتركيز على مستوى الخصوصية والعمومية وحضور المظاهر الدينية. ومن ثمّ، يتحدّد مفهوم الهوية الدينية الرقمية في سياق هذه الدراسة باعتباره يُحيل إلى التعبيرات كلها التي تُفصح عن الهوية الدينية في الحساب الخاص بمستخدمي فيسبوك.

3. في اتجاه بناء مفهوم الحساب الشخصي للمتديّن

ارتبط مفهوم الحساب أو الملف الشخصي عمومًا بظهور شبكات التواصل الاجتماعي والويب 2، ويشير إلى "صفحة فردية تُمكّن المستخدم من تسجيل نفسه في الوجود الافتراضي الممكن"[24]، وقد تكون هذه الصفحة عمومية مفتوحة أمام الجميع، أو شبه عمومية؛ أي مفتوحة أمام بعض الأصدقاء فحسب، كما هو الشأن في My Space. ويتطلّب تسجيل الفرد في شبكة اجتماعية معيّنة وانتماؤه إليها تقديم مجموعة من المعلومات الخاصة به، مثل الاسم والجنس ومكان الإقامة والاهتمامات وغيرها من المعلومات التي تؤسس حسابه الشخصي وهويته الرقمية. ويمكن أن يضع المستخدم صورة للملف الشخصي تُعرّف بهويته، ويمكنه تغييرها متى شاء. إضافة إلى ذلك، يستطيع المستخدم تحديد الأشخاص الذين تربطهم به علاقة، وتختلف هذه العلاقات بحسب المواقع والشبكات، فيذهب كثير منها إلى تسميتهم بالأصدقاء، وهي كلمة لا تُحيل إلى الصداقة بمعناها اليومي والواقعي، حيث إن الغاية من الاتصال تكون مختلفة[25].

وقد أعادت شبكات التواصل الاجتماعي رسم العلاقة بين مفاهيم مثل الخصوصية والعمومية، فماذا نقصد بالخصوصية، وما هو خاص في السياق الرقمي؟ أترتبط الخصوصية بالمعلومات كلها التي يتركها مستخدمو الإنترنت، أم أنها ترتبط بمجموعة فرعية من المعلومات الشخصية والحميمية والحساسة؟

(22) Dumez, p. 68.

(23) Ibid.

(24) M. Boyd Danah et al., "Social Network Sites: Definition, History and Scholerschip," *Journal of Computer–Mediated Communication*, vol. 13, no. 1 (October 2007), p. 211.

(25) Ibid., p. 213.

لا يمكن الإمساك بمفهوم الخاص من دون استدعاء مقابله العام، و"يشير مفهوم الفضاء العام أو العمومي إلى المكان الذي يجتمع فيه الناس لمناقشة القضايا المرتبطة بتنظيم العيش المشترك. وقد ارتبط المفهوم تاريخيًا بأوروبا الحديثة، "وذلك بتكوين فضاءات ضدّ سلطة المونارشية تحت تأثير أفكار الفيلسوف إيمانويل كانط"[26]. وما يميّز الفضاء العام هو كونه مفتوحًا أمام الجميع، وهو مكان بالمعنى الفيزيقي للكلمة، يتحدّد بأبعاد واقعية. غير أن المفهوم شهد تغيرًا جذريًا بظهور تكنولوجيا المعلومات والتواصل، وأصبحت الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي بمنزلة فضاءات عمومية افتراضية، وغدت الحدود بين العام والخاص مخترقة. فمن منظور أنابيل كلاين، المجال العام مسكون دائمًا بالحميمي، فهو والحميمية يرتبطان بوساطة طرائق جديدة في التفاعل مع وسائل التواصل الحديثة. هذه الرهانات الهوياتية هي في قلب الإشكاليات المتعلقة بتسليع معطيات على الإنترنت وتسويقها، وذلك باستغلال الغموض والضبابية الموجودة بين المجالين العام والخاص[27]. ويشير هذا الأخير إلى ما يخص الذات؛ أي ما يدخل في باب الحميمية والحياة الخاصة، ويتعلق الأمر في المجال الرقمي بالمعلومات الشخصية للمستخدمين الذين يحرصون على حمايتها. ويشير مصطلح حماية الخصوصية، بالنسبة إلى العديد من الباحثين في المجال، "إلى تقييد الوصول إلى المعلومات الشخصية على نحو يتيح للأشخاص الحق في التحكم في معلوماتهم بأنفسهم"[28].

وقد غيّرت شبكات التواصل الاجتماعي العلاقة بين الخاص والعام، حيث أصبحت الحدود بينهما ضبابية ومخترقة على نحو يصعب معه تحديد ما يدخل ضمن الخاص وما يُدرج ضمن العام، وأصبحت معلومات عديدة كانت تُصنّف ضمن الخصوصية تُعرض على شبكات التواصل الاجتماعي. وقد عبّر سيرج تيسرون عن هذا التوجه نحو عرض ما كان يُصنّف في السابق ضمن الخاص والحميمي بـ"استعراض الحياة الخاصة" L'extimité، وهذا النزوع نحو الانكشاف الذاتي موجّه بالحاجة إلى إثبات الذات ونزع الاعتراف بها[29].

أما في ما يتعلق بدرجة مرئية الحساب ومستواه، فتختلف من موقع إلى آخر، فيمكن أن تحدد المواقع قبليًا ما يمكن رؤيته من طرف العموم، وما لا يمكن رؤيته والوصول إليه إلّا من طرف الأصدقاء. فعلى سبيل المثال يتحكّم موقع لينكد إن LinkedIn في ما يراه المتصفح، نظرًا إلى طبيعة الحساب وإذا ما كان مؤدّى عنه أم لا[30]. أما فيسبوك، وهو الشبكة التي استندنا إليها، فيتميز باعتماد مقاربة مختلفة،

(26) Francis Justand et al., *La métamorphose numérique vers une société de la connaissance et de la coopération* (Paris: Alternatives, 2013), p. 55.

(27) Nathalie Walczak, "La protection des données personnelles sur l'internet: Analyse des discours et des enjeux sociopolitiques, thèse de doctorat en Sciences de l'information et de la communication," Université Lumière Lyon 2, France, 4/7/2014, p. 58.

(28) Helen Nissenbaum, *Privacy in Context Technology, Policy, and the Integrity of Social Life* (Redwood City: Stanford University Press, 2010), p. 1.

(29) Annabelle Klein, *Nos jeune à l'heure numérique* (Genève: Academia L'harmattan, 2016), p. 88.

(30) Danah et al., p. 213.

حيث يتيح لمستخدمي الشبكة نفسها رؤية الحسابات الشخصية لبعضهم البعض، باستثناء الحساب الذي يختار صاحبه أن يتوافر له إذن لرؤية المحتوى[31].

يتحدد الحساب الشخصي، إذًا، بمجموعة من المعطيات الشخصية التي يقدّمها المستخدم لبناء هويته الرقمية، وهو يختلف من حيث درجة الخصوصية أو العمومية، وكذا مستوى المرئية. لا يوجد تعريف للحساب الشخصي للمتديّن بقدر ما سنعمل على بنائه من خلال ما سبق، فهو يشير في دراستنا إلى صفحة شخصية يُنشئها المستخدم بناءً على معايير ذاتية ترتبط باختياراته، وأخرى موضوعية ترتبط بما تفرضه الشبكات السوسيو-رقمية، ويتحدد الحساب الشخصي للمتديّن بوجود مظاهر دينية صريحة أو ضمنية.

ثانيًا: منهجية الدراسة

تساهم طبيعة الموضوع بنصيب وافر في الاختيارات المنهجية للباحث، ومن ثم "لا وجود لمنهج واحد ووحيد يصلح لأيّ موضوع، فكل بحث هو قبل كل شيء بحث عن المناهج"[32]. ومن المعلوم أن دراسة السياق الرقمي تفترض اعتماد مناهج وتقنيات تتلاءم مع طبيعة الممارسات والظواهر الرقمية؛ لذلك لجأنا إلى اعتماد الإثنوغرافيا الافتراضية، أو ما يطلق عليه المهتمون بالمناهج الرقمية بـ "النتنوغرافيا" La Netnographie التي ظهرت في تسعينيات القرن العشرين، وانتشرت ابتداء من عام 2000 على يد كريستين هاين. والإثنوغرافيا عمومًا هي طريقة انغماسية، تعتمد على مشاركة الإثنوغرافي لبناء صورة متعددة الأوجه لمجال البحث. وتُعد مشاركة الإثنوغرافي جانبًا مهمًا في عملية توليد المعرفة الإثنوغرافية، لأنها تتيح له أن يراقب بالتفصيل وبدقة كيفية حدوث الأنشطة، بدلاً من الاعتماد على الحسابات الانتقائية فحسب، بأثر رجعي من المشاركين[33].

هناك من يميز الإثنوغرافيا الافتراضية من الكلاسيكية بالمجال أو بالسياق الذي تجري فيه؛ أي الإنترنت، في حين يذهب آخرون إلى أن ما يميز الإثنوغرافيا الافتراضية من الكلاسيكية ليس السياق الذي تجرى فيه، بل كونها لا تهتم إلاّ بما يحدث على الإنترنت[34]. بهذا المعنى، فإن ما يهمّ الإثنولوجي هو الأنشطة والممارسات التي تتم على الفضاء الرقمي، وليس ما يحدث خارجه، وهذا بدوره يطرح إشكالاً آخر يتعلق بالعلاقة بين الافتراضي والواقعي. فإذا كانت الدراسات التي تنتمي إلى الموجة الأولى والثانية من سوسيولوجيا الدين والإنترنت لم تُعر الانتباه للعلاقة بين الواقعي والافتراضي، حيث ركّزت الأولى على وصف مختلف أشكال التديّن الرقمي، في حين ركّزت الثانية على اقتراح تصنيفات له، فإن

(31) Ibid.

(32) Paul Paskon, *Conseils pratiques pour la préparation des mémoires et thèses à l'usage des étudiants* (Rabat: Recherches en Sciences Humaines, 1981), p. 15.

(33) Christine Hine, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday* (London: Bloomsbury, 2015), p. 41.

(34) Vincent Berry, "Ethnographie sur Internet: rendre compte du 'virtuel'," *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, vol. 45, no. 4 (2012), pp. 35–58.

دراسات الموجة الثالثة اتجهت نحو مقاربة العلاقة بين الرقمي وخارجه، وذهبت في معظمها إلى اعتبار الافتراضي امتدادًا للواقعي، وهي تبحث في علاقات التأثير المتبادلة بينهما[35]. ويمكن أن نسوق على سبيل المثال دراسة هايدي كامبل حول موقف جماعات دينية مختلفة (مسيحية، مسلمة، يهودية) من الإعلام الجديد وموجة الهواتف الذكية، والدراسة التي توقفت من خلالها لوفهيم على الكيفية التي يُتناول بها الدين في المدوّنات النسائية. ولا تخرج دراسة إيزابيل جونفو حول المواقع الرهبانية عن هذا الإطار، فهي تؤكد كلّها أن العلاقة بين الواقعي والافتراضي هي علاقة استمرارية لا قطيعة.

تشمل عيّنة هذا البحث أربعين حسابًا على فيسبوك، تتوزع على مستخدمين نصفهم من الذكور، ونصفهم الآخر من الإناث. وجرى اعتماد العيّنة القصدية، وهي تدخل ضمن العيّنات غير الاحتمالية، وتُعرف في الأدبيات الميثودولوجية باعتبارها عيّنةً يختارها الباحث من مجتمع الدراسة اختيارًا حرًا، يتناسب مع أهداف البحث ويستجيب للمميزات التي يريدها.

لم يكن اختيار هذا النوع من العيّنات بمحض الصدفة، أو أمرًا اعتباطيًا، بل لأن إشكالية الدراسة وأهدافها لا يمكن أن تتحقق باختيار عيّنة احتمالية، فالهدف من دراستنا هو رصد الكيفية التي تُبنى بها الحسابات الشخصية للمتديّنين على فيسبوك، لذلك كانت الميزة الأساسية التي بنينا عليها اختيار وحدات العيّنة الملاحظة هي حضور الدين في هذه الحسابات ونسبة هذا الحضور، وفي المستوى الثاني مراعاة سن صاحب الحساب، لأن دراستنا تهمّ فئة الشباب (15–34 عامًا)، وأخيرًا جنس صاحب الحساب، لأننا ارتأينا أن يكون عدد الذكور والإناث في العيّنة متساويًا كي لا يطرح تفاوتهما إشكالات على مستوى التحليل والمقارنة. وقد حُدّدت مفردات أو وحدات العيّنة عن طريق كرة الثلج، حيث تُعتمد قائمة أصدقاء الحساب الذي جرى اختياره في البداية من أجل الوصول إلى حسابات أخرى تتم ملاحظتها.

امتدت عملية الملاحظة بالمشاركة مدة ثلاث سنوات، جرت على نحو متقطع، وابتدأت بملاحظة عفوية غير منظمة لحسابات شخصية لمتديّنين على شبكات أخرى غير فيسبوك، مثل إنستغرام وتيك توك، قبل أن يستقر اختيارنا على فيسبوك، وانتهت بملاحظة نتنوغرافية اعتمادًا على شبكة ملاحظة جرت تهيئتها خصيصًا لهذا الغرض. وهي ملاحظة بالمشاركة، تقتضي أن يكون المبحوث ضمن قائمة الأصدقاء أو أصدقاء الأصدقاء حتى نتمكّن من ملاحظة حسابه. ويتجاوز الأمر مجرد الملاحظة السكونية إلى تسجيل الإعجاب والتفاعل مع ما ينشر في الصفحة. وسنعمل في ما يلي على عرض النتائج التي جرى التوصل إليها، والمقاربة النظرية المعتمدة من أجل وضع تيبولوجيا الهوية الدينية الرقمية.

(35) للمزيد من التوضيحات حول هذه الموجات وتاريخ دراسة الدين والإنترنت، ننصح القارئ بالرجوع إلى:
Heidi A. Campbell, "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion," in: Heidi A. Campbell (eds.), *Digital Religion Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (London: Routledge, 2013), pp. 8–9.

ثالثًا: نتائج الملاحظة النتنوغرافية

اعتمدنا في وضع تيبولوجيا للهوية الدينية الرقمية على التمييز الذي وضعته جورج فاني للهوية الرقمية، وطبّقناها على الهوية الدينية في بُعدها الرقمي. وفي هذا السياق، ميّزت فاني بين ثلاثة أقسام للهوية الرقمية: الهوية التصريحية، والهوية الفاعلة، والهوية الحسابية. "تتكوّن الهوية التصريحية من المعطيات المكتوبة أو المقدمة من طرف المستخدم (الاسم، السن، تاريخ الميلاد، الصورة)، وتتكوّن الهوية الفاعلة من البيان الصريح لأنشطة المستخدم الذي يؤسسه النظام. أما الهوية الحسابية، فتتمظهر في متغيرات كمية ناتجة من حسابات يُقيمها النظام (عدد الأصدقاء مثلًا)"[(36)]. واستندنا إلى هذا التقسيم في ملاحظة الحسابات على فيسبوك ودراستها، خصوصًا الهوية المعلنة أو التصريحية والهوية الفاعلة. أما الهوية الحسابية، فتدخل في مجال المناهج الرقمية وما يتعلق بالمعطيات الضخمة التي تتكفل إدارة فيسبوك بها، ولا يمكن الحصول عليها إلّا وفق شروط تحترم أخلاقيات البحث في الفضاء الرقمي وبوساطته، وتحترم أيضًا الحياة الخاصة لمستخدمي فيسبوك.

تتحدد الهوية الدينية الرقمية لمستخدمي فيسبوك، إذًا، بثلاثة مستويات أساسية: يتعلق المستوى الأول بما يُصرّح به المستخدم من معلومات شخصية، ويتعلق المستوى الثاني بما يتشاركه ويتفاعل معه من منشورات ومضامين دينية، ويهتم المستوى الثالث بعمل الخوارزميات وإدارة فيسبوك التي تسجل أنشطة المستخدم كلها، مثل إضافة الأصدقاء أو الإعجابات أو التعليقات وكل أثر رقمي يتركه المستخدم.

1. الهوية الدينية الرقمية التصريحية

تتحدّد الهوية التصريحية عمومًا، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بالمعلومات التي يصرّح بها صاحب الحساب، مثل السن، والجنس، والاسم، والمدينة ... إلخ. وهي معلومات تشكّل الحساب الخاص بكل مستخدم. وقد عملنا من خلال الملاحظة النتنوغرافية للحسابات على فيسبوك على القبض على هذا القسم من الهوية الدينية الرقمية، إضافة إلى الهوية الفاعلة التي تتحدّد من خلال الأنشطة التي يقوم بها المستخدم، والتي تتخذ مظاهر متعددة، مثل نشر الصور أو التدوينات أو الفيديوهات أو التفاعل مع منشورات الغير بالإعجاب أو التعليق أو إعادة النشر.

سنركز في هذا المستوى على المعلومات التي صرّح بها المبحوثون في حساباتهم في الجزء المخصص للمعلومات الشخصية التي تشمل معلومات منوّعة، وقد اخترنا منها: اسم صاحب الحساب، والصورة الشخصية للحساب وصورة غلافه، وسنّ صاحب الحساب، وجنسه، وعمله. وتمثّل هذه المعلومات ما تُطلق عليه فاني الهوية التصريحية، إضافة إلى عدد الأصدقاء، ودرجة التفاعل مع المنشورات التي تمثل، بحسب التيبولوجيا الهوياتية السابقة، الهوية الحسابية.

(36) Fanny Georges, "Représentation de soi et identité numérique Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0," *Réseaux*, no. 154 (2009), p. 168.

أ. صورة الحساب والغلاف

إن أول ما يثير انتباه الملاحظ هو صورة الحساب والغلاف الخاصة بالحساب على فيسبوك باعتبارهما تمثلان القسم الأول من الهوية الدينية الرقمية المصرّح بها، إلى جانب المعلومات المكتوبة، فلهذه الصور أبعادها ودلالاتها، وهي جزء من الهوية الرقمية لصاحب الحساب. وبلغة رولان بارت، فإن ما يثير انتباهنا أول وهلة عندما ننظر إلى صورة الحساب الخاصة بالمستخدم هو "الوخزة" Punctum، ويمكن أن نتوقف على دلالتها من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: ما الذي يلفت انتباهنا بشأن الصورة أول وهلة؟ ما التأثير العاطفي الذي تُحدثه فينا؟ أو ما الذي "يعلق" لدينا؟[37] إلى جانب هذا العنصر المسمى ""الوخزة"، تحدّث بارت في تحليله التصوير الفوتوغرافي عن" الإستوديو"، ويشير إلى وصف الصورة، مع التركيز على محتواها ومعناها[38]. ويمكن أن نصنّف صور الحساب على فيسبوك من منظور جيريمي ساراشان في خانة الوخزة، لأنها تؤثر آنيًا وتخلق ردة فعل معيّنة لدينا. وفي ملاحظتنا صور الحساب الخاصة بالمبحوثين وتحليلها، ركّزنا على ما أثار انتباهنا أول وهلة في هذه الصور، ويتعلق الأمر بموضوع دراستنا، وهو حضور المظاهر الدينية في هذه الصور أو غيابها.

صنّفنا هؤلاء المستخدمين وفقًا لحساباتهم الشخصية من خلال الحمولة الدينية للصور الموظّفة، فهناك صور حساب حاملة لمظاهر دينية، وأخرى تغيب فيها هذه المظاهر. ونقصد بالمظاهر الدينية كل ما من شأنه أن يُعرّفنا بالهوية الدينية للمبحوث، من قبيل المظهر الخارجي وطبيعة اللباس إذا كان المستخدم يوظّف صورة شخصية. ويجب أن نُميّز في هذا المقام بين الذكور والإناث، فإذا تعلّق الأمر بالذكور نُخضع الصورة للمساءلة من خلال طرح الأسئلة التالية: أيرتدي المستخدم لباسًا عصريًا عاديًا أم لباسًا تقليديًا؟ هل لديه لحية؟ وما طبيعتها؟ أما إذا تعلّق الأمر بالإناث، فنتساءل: هل تضع حجابًا؟ وما شكله؟

بمعنى أننا لم نكتفِ بالوقوف عند ما يثير انتباهنا أول مرة في صورة الحساب، بل حاولنا أن نصف ونُحلّل محتوى الصور للوقوف على معناها، وهو ما سمّاه بارت "الإستاديوم" Studium، فتوصلنا إلى أن المظهر الخارجي للمستخدم يمثّل، في حالة استعماله صورته الشخصية، مؤشرًا مهمًا من مظاهر قراءة الهوية الدينية الرقمية لصاحبه. فغالبًا ما ترتبط طبيعة اللباس والمظهر عمومًا بمستوى التديّن لدى الأفراد، فنجد الذكور منهم يرتدون لباسًا تقليديًا قصيرًا يعتبرونه اللباس الشرعي، أما الإناث فيضعن الحجاب الذي تختلف أشكاله بحسب اختيارات كل واحدة منهن.

أما إذا كانت الصور غير شخصية، فيتم التركيز على العبارات المتضمنة في الصور، من قبيل ورود اسم من أسماء الله أو الرسول أو آية قرآنية أو حديث نبوي أو دعاء ... إلخ، أو التركيز على الصور في حد ذاتها وحمولتها الدينية الضمنية أو الصريحة. والهدف من ذلك هو تصنيف هذه الحسابات الشخصية في خانة الحسابات الحاملة لمظاهر دينية، ومن ثم تعبيرها على نحو صريح عن الهوية الدينية لصاحبها، أو في

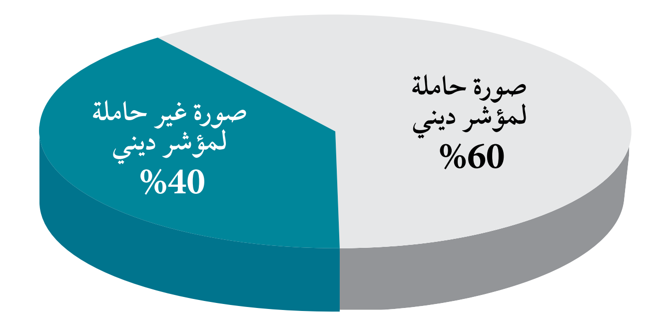
(37) Jeremy Sarachan, "Profile Picture, Right Here Right Now, Facebook and Philosophy, What's on your Mind?" *Popular Culture and Philosophy*, vol. 50 (2010), p. 52.

(38) Ibid.

خانة الحسابات غير الحاملة لهذه المظاهر، وهي بذلك تخفي معالم هذه الهوية المُعبَّر عنها بأشكال ومظاهر أخرى في الحساب. ويمثل الشكل (1) ما توصلنا إليه في هذا الخصوص.

الشكل (1)

حضور المظاهر الدينية في صور الحساب



المصدر: من إعداد الباحثة.

شكلت النسبة العامة للمستخدمين الذين استعملوا صورة حساب موحية دينيًا 60 في المئة؛ أي أكثر من نصف العيّنة المدروسة، في حين لم تشكّل صور الحساب الخالية من المظاهر الدينية سوى 40 في المئة. ومن بين المظاهر الدينية التي تحضر في حسابات المبحوثين الذكور، نجد مجموعة من العبارات أو الكلمات مثل اسم الرسول أو الدعوة إلى الصلاة عليه أو آيات قرآنية أو صور للقدس/ فلسطين. أما الإناث، فغالبًا ما يستعملن صورًا لحساباتهن إما صورًا شخصية بالحجاب، وهذه الحالة نادرة في العيّنة المدروسة، وإما صورًا لفتيات محجبات أو منقبات مع عبارات تدعو إلى الاحتجاب أو تُعلي من شأن النقاب، مثل عبارة "النقاب جماله لن تراه عيون أدمنت أجسادًا عارية"، إضافة إلى عبارات من قبيل "الحياة تحتاج صبرًا، فصبر جميل والله المستعان، فصبر جميل، لله الخفايا ولنا حسن الظنون، اللهم إنا نسألك حسن الخاتمة".

حضور هذه العبارات في صور الحساب له دلالته، فهي تُعبّر عن تديّنهن. وهنا يُطرح سؤال: لماذا يتمحور جلّ العبارات الموظّفة من طرف الإناث حول الصبر وحسن الظن بالله؟ أكيد أن هناك ما يفسر هذا الأمر، بالنظر إلى وضعية المرأة في المجتمع المغربي والمجتمعات العربية عمومًا. وربما نجد تفسيرًا لذلك في اللامساواة والتمييز في حق المرأة في مختلف المجالات، ومن ثم تجد المستخدمات عزاءهن في التشبّث بالدين والصبر لنيل ما يطمحن إليه في الآخرة.

يمكن القول، بناء على ملاحظتنا، ومن خلال تحليل الصور الشخصية، إن اختيار هذه الصور ليس أمرًا خاضعًا للصدفة، بل محكوم بمجموعة من الاعتبارات، وهو ما يتناسب مع نتائج دراسات أخرى، مثل تلك التي قامت بها كريستي يونغ حول العوامل المتحكمة في اختيار صور الحساب على فيسبوك لشباب تُراوح أعمارهم ما بين 18 و25 سنة (752 مبحوثًا)، حيث توصلت إلى وجود سبعة عوامل تتحكم في هذا الاختيار، من بينها: اختيار الصورة التي تبدو جميلة في نظرهم ومثيرة للاهتمام، ومن ثم فهم يُنشئون

صور الحساب الشخصي بناءً على القيم المرتبطة بـ "الذات المثالية" أو "الذات التي يجب أن تكون"[39]. كما يجري اختيار صورة الحساب في الغالب من الصور التي تؤرّخ لمناسبة معيّنة، أو صور مع أصدقاء أو أشخاص مشهورين، وهناك من يتّجه نحو الحفاظ على بعض المجهولية. ويمكن ألا تكون صورة الحساب لصاحب الملف الشخصي، بل يُعبّر من خلالها عن إعجابه بشخصية معيّنة[40]، مثل الممثلين أو اللاعبين، وفي الحالة التي ندرسها تكون عبارة عن صور لدُعاة وشيوخ وعلماء دين. وقد صادفنا صورًا للحساب من هذا الصنف الأخير لدى بعض المبحوثين، وتحديدًا صورًا شخصية لهم مع الداعية المغربي ياسين العمري، وهو أحد الدُعاة الذين أصبحت لهم شعبية واسعة بين الشباب المغربيين اليوم، وآخر وضع صورته مع الشيخ سعيد الكملي الذي يتقاسم مع العمري هذه الشعبية.

نخلص من خلال ما قلناه إلى ما خلصت إليه كريستي يونغ، وهو أن اختيار صورة الحساب أو الملف الشخصي لمستخدمي الشبكات السوسيو-رقمية "في غالبية الأحيان، قرار واعٍ وهادف"[41]. فهو لا يجري على نحو عشوائي وغير مفكَّر فيه من طرف المستخدم، بل بعناية فائقة، حيث تؤدي هذه الصور وظائف محددة في سياق عرض الذات عبر الإنترنت. ومن ثمّ، فإن استخدام الأشخاص للصور لا يكون بهدف تصوير مظهرهم الخارجي (إذا كانت الصور شخصية) فحسب، بل أيضًا لتأكيد الأشياء والصفات التي تعتبر مهمة بالنسبة إليهم[42]. ومن بين هذه الصفات التي تعتبر مهمة بالنسبة إلى 60 في المئة من العيّنة المدروسة الدين. لذلك، فحضور المظاهر الدينية في صور حسابهم دليل على المكانة التي يحتلّها الدين في تحديد هويتهم.

إذا احتكمنا إلى متغير الجنس، فسنجد أن ما يعتبره الذكور مهمًا في تحديد هويتهم ليس هو بالضرورة ما تعتبره الفتيات كذلك، فبالعودة إلى صورة الحساب الخاصة بالإناث نجد التركيز على الحجاب، وهذا يدل على تمثّل معيّن للباس المرأة المسلمة عمومًا ولذواتهنّ باعتبارهنّ يمثّلن النموذج، حتى إن كانت الصور ليست شخصية. فقد وجدنا لبعض الحسابات صورًا لفتيات افتراضيات محجبات أو منقّبات، وفي ذلك إشارة إلى احتفاظ المعنيات بالأمر بالمجهولية بخصوص صورة الحساب، لكنها في الوقت نفسه تُعبّر عن تصور معيّن للذات، أو عن حقيقتها الهوياتية.

في المقابل، نجد حسابات بصور شخصية لفتيات محجبات، بعضها لا يُبرز ملامح واضحة للمستخدمة (تصوير من الجانب)، ويُعبّر هذا الأمر عن درجة معيّنة من المجهولية اختارتها المبحوثات، تتمثل في الظهور الجزئي، كما يمكن أن يُعبّر هذا الاختيار عن موقف معيّن من نشر المرأة لصورها على مواقع شبكات التواصل الاجتماعي أو على عدم الإحساس بالأمان، لأن الصور يمكن أن يستخدمها آخرون للتشهير أو بطريقة لاأخلاقية. وهناك حسابات تضع صورًا شخصية للمبحوثات بلباس الحجاب.

(39) Andra Siiba, "Constructing the Self through the Photo Selection: Visual Impression, Management on Social Networking Websites," *Cyberpsychology*, vol. 3, no. 1 (January 2009), p. 1.

(40) Ibid., p. 3.

(41) Ibid.

(42) Ibid., p. 21.

فإذا كان النموذج الأول من الفتيات يتحفّظ عن نشر الصور ويحتفظ بدرجة معيّنة من المجهولية والخصوصية، فإن النموذج الثاني لا يمانع في ذلك، ومن ثم فقد اختارت المعنيات بالأمر الكشف عن هويتهنّ الواقعية من خلال الصور.

أما بالنسبة إلى الذكور، فالصفة المهمة لبعضهم هي "اللحية" أو "اللباس الشرعي"، حيث وجدنا حسابات بصور شخصية لشبان ملتحين بلباس شرعي، أو من دونه، وأخرى من دون صور خاصة. وهنا تُثار أسئلة كثيرة حول دور المظهر الخارجي في التديّن، سواء تعلّق الأمر بالرجال أم بالنساء.

تطرح صور الحساب إشكالية أخرى تتعلق بمدى واقعيتها، وهل تعكس حقيقة صاحب(ة) الحساب، فإذا كانت هذه الصور تقوم بوظيفة تأكيد المعلومات الخاصة التي يقدّمها المستخدم عن نفسه، فإنها تطرح مشكلات التحقق من هوية صاحبها. وعلى الرغم من كون الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي يتيحان إمكانية الاختباء خلف هوية وهمية، وعلى الرغم من اعتبار العالم الافتراضي "مكانًا للتستر والأكاذيب، فإنه يمكن أن يشكل مكانًا متميزًا للوقوف على حقيقة الشخص، وفي هذا السياق يقول فاليري ما مفاده أن حقيقة الشخص تتمظهر أكثر في ما يعرضه، وليس في ما يخفيه"[43]. ومن ثم، يمكن أن نجد في صور الحساب والغلاف حتى إن لم تكن صورًا شخصية ما لا يمكن أن نجده في ما يخفيه المستخدم بحسب وجهة النظر هذه.

من بين ما خلصنا إليه، من خلال الحسابات المدروسة، أن بناء الهوية الدينية الرقمية لمستخدمي فيسبوك يخضع لاختيارات المستخدم ضمن الإمكانيات التي يتيحها التطبيق، ويمثّل التوجّه نحو الكشف عن مكوّنات الهوية ما يسمى "استعراض الحياة الخاصة"[44]. ويجب هنا عدم الخلط، بحسب سيرج تيسرون، بين "استعراض الحياة الخاصة" واستعراض الذات، ويُعرّف الحميمية باعتبارها "ما لا يُعرض لأيّ شخص، أو ما يعرض لعدد قليل من 'الأصدقاء المقربين' فحسب. وتتضمن الحميمية بُعدًا آخر يتمثل في ما لا يعرفه الجميع عن أنفسهم"[45].

يفترض بناء الهوية الرقمية، إذًا، الانتقال من الحميمية والخصوصية إلى العمومية التي تتخذ درجات ومستويات مختلفة، فبخصوص صورة الحساب مثلًا، يتيح فيسبوك اختيار درجة الخصوصية بمشاركتها مع الأصدقاء فحسب، وليس مع العموم، كما يتيح إمكانية تعيين أسماء الأصدقاء الذين يمكنهم رؤية صورتك، والذين لا يمكنهم ذلك. يترك فيسبوك بهذا المعنى للمستخدم إمكانية اختيار مستوى الخصوصية ودرجتها التي تتناسب مع أهدافه وغاياته، ومع الهوية الرقمية التي يريدها لذاته، والتي قد تكون استمرارية للهوية الحقيقية أو تتناقض معها.

قلنا سابقًا إن حضور المظاهر الدينية في صور الحساب والغلاف هو تعبير صريح عن الهوية الدينية للمستخدم عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وإبراز للمكانة التي يحتلّها الدين في تحديد هذه الهوية.

(43) Serge Tisseron, "L'intimité et l'extimité," *Communications*, vol. 1, no. 88 (2011), p. 83.

(44) Ibid., p. 84.

(45) Ibid.

وما سجّلناه بخصوص صور الحساب الخاصة بالمستخدمين يؤشر إلى الحضور القوي للدين بوصفه اعتقادًا داخليًا، وهو الأمر الذي أثبتته دراسات سوسيولوجية مغربية حول الهوية الدينية الواقعية، مثل الدراسة التي قام بها محمد أعبابو، والتي خلص من خلالها إلى أن نصف المبحوثين يقدّمون أنفسهم بوصفهم مسلمين، وإن لم يوازِ ذلك الالتزام بالواجبات والطقوس الدينية[46]. وإلى جانب هذا المعطى، يحضر الدين في دراستنا بوصفه تعبيرات خارجية نجدها في صور الحساب وفي المنشورات الدينية وغيرها. وهذه التعبيرات الجديدة مرتبطة أساسًا بظهور الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، وهي وسيلة جديدة للتعبير عن الهوية والانتماء الديني للفرد.

أما في ما يخص النسبة التي يمثّلها الذكور والإناث في هذا المستوى، فيمكن الوقوف عليها من خلال الشكل (2).

الشكل (2)

وجود مؤشر ديني في صورة الحساب بحسب الجنس

صورة حساب غير حاملة لمؤشر ديني — صورة حساب حاملة لمؤشر ديني

إناث — ذكور

المصدر: المرجع نفسه.

كما هو مبيّن في الشكل (2)، شكّلت نسبة حضور المظاهر الدينية لدى الإناث 32.5 في المئة، في حين بلغت عند الذكور 27.5 في المئة من مجموع العيّنة. وعلى الرغم من أن الفارق بين الجنسين ليس كبيرًا (5 في المئة)، فإنه يدعونا إلى طرح العديد من التساؤلات، من قبيل: هل هناك فوارق واختلافات في مظاهر التديّن لدى الجنسين؟ وهل يمكن أن نجازف فنقول إن الإناث أكثر تديّنًا من الذكور؟ أم أن الأمر لا يتعلق بدرجة التديّن، بل بمستوى التعبير عنه فحسب؟

تقودنا التساؤلات السابقة إلى الدراسات التي أُنجزت حول التديّن لدى الشباب المغربي، ومن بينها الدراسة التي قام بها محمد العيادي وحسن رشيق ومحمد الطوزي حول القيم والممارسات الدينية لدى

(46) Mohamed Ababou, *Changement et socialisation de l'identité islamique* (Maroc: Publié avec le soutien du Ministère de l'enseignement Supérieur de la Formation des Cadres de la Recherche Scientifique sur les fonds gérés par le CNCPRST, 2001), p. 37.

الشباب، وتوصلت إلى "أن تديّن النساء يتميز بسمات خاصة، لكنه يعرف تحوّلًا مهمًا، وهذا التحوّل متشابه مع التشكيلات الجديدة للمجتمع، ومع المفاوضات الجارية بين الخصوصي والعمومي، وبين تقسيم العمل ووضع المرأة في المجتمع"[47].

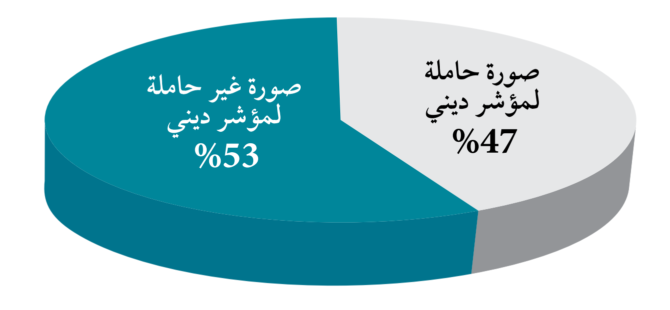
على الرغم من المدة الزمنية الطويلة التي تفصلنا عن هذه الدراسة، فإنها ما زالت تتميز بالراهنية، فبالفعل يساير تديّن النساء اليوم ما عرفه المجتمع المغربي من تغيّرات تتعلق بموقع المرأة ومكانتها ضمن المجتمع، وبإعادة النظر في التقسيم الكلاسيكي للفضاءات، الذي يقوم على اعتبار الفضاء العمومي خاصًا بالرجل، في حين أن الفضاء الخاص هو للمرأة، وغير ذلك من التحوّلات التي شهدها المجتمع. ولا نقصد بالفضاء العمومي الفضاء الواقعي في الشارع والمقهى، بل إنه امتد بفعل الثورة الرقمية ليشمل الفضاء الافتراضي؛ أي الفضاء السيبراني الذي يستعمله الرجل والمرأة على حد سواء. وستتيح لنا هذه الدراسة التعرف إلى مظاهر التديّن عند الجنسين، وستجيبنا على نحو أدق وأوضح عن الأسئلة التي طرحناها سابقًا.

إلى جانب صورة الحساب، نجد صورة الغلاف Cover Photo وهي أقل خصوصية من صورة الحساب، حيث غالبًا ما يتّجه مستخدمو فيسبوك إلى استعمال صور لمقولات أو مناظر طبيعية؛ أي صور غير شخصية.

إذا كان أكثر من نصف المبحوثين تحضر في صور حساباتهم مظاهر دينية، فإننا نلمس العكس بالنسبة إلى صورة الغلاف، حيث إن 53 في المئة غير حاملة لأيّ مؤشر ديني، بينما 47 في المئة فقط تحضر فيها هذه المظاهر. ويمثل الشكل (3) النتيجة المتوصل إليها في هذا الخصوص.

الشكل (3)

حضور المظاهر الدينية في صورة الغلاف للمبحوثين



المصدر: المرجع نفسه.

يتبيّن أن النسبة متساوية تقريبًا، فالفارق بينهما لا يمثل سوى 3 في المئة. ولقراءة ما توصّلنا إليه في خصوص صورة الغلاف، افترضنا أن المستخدم الذي يوظف صورة موحية دينيًا في الحساب، غالبًا ما لا يلجأ إلى استعمال صورة ذات دلالة دينية في الغلاف. وكي نتأكد من صحة هذه الفرضية، عمدنا

(47) محمد العيادي وحسن رشيق ومحمد الطوزي، **الإسلام في الحياة اليومية: بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب** (الدار البيضاء: دار النشر ملتقى الطرق، 2013)، ص 242.

إلى جدول يجمع بين صورة الحساب والغلاف لتسجيل مدى حضور المظاهر الدينية فيهما، فخلصنا إلى أن 14 (35 في المئة) مبحوثًا من أصل 40، تحضر لديهم المظاهر الدينية في صورتي الحساب والغلاف معًا، و10 (25 في المئة) منهم تحضر في الحساب فحسب، بينما تحضر هذه المظاهر لدى 5 منهم (12.5 في المئة) فقط في الغلاف وحده دون الحساب.

يتبيّن، إذًا، أن هناك اهتمامًا من طرف المبحوثين أكثر بصورة الحساب، وما يثبت ذلك هو أن 60 في المئة من العيّنة المدروسة تحمل صور الحساب لديها مظهرًا دينيًا، وفي المقابل هناك من ترك صورة الحساب فارغة. ويمكن تفسير ذلك بكون صورة الحساب أكثر خصوصية وتعبيرًا عن هوية المستخدم، في حين تكمل صورة الغلاف الصورة التي قدّمها المستخدم عن ذاته، إضافة إلى المعلومات المكتوبة، مثل السن والمهنة ومكان الإقامة ... إلخ؛ ما يعني أن التعريف بالهوية الرقمية للمستخدمين عمومًا، ولهويتهم الدينية خصوصًا، يجري من خلال صورة الحساب الأكثر خصوصية وتعبيرًا عن الذات، بينما تدعم صورة الغلاف ملامح هذه الهوية وتُكمّلها.

عمومًا، يمكن القول بصحة الفرضية التي انطلقنا منها نسبيًا، لأن 25 في المئة من المبحوثين تحضر لديهم المظاهر الدينية في الحساب فحسب، مع فارق 10 في المئة فقط ممن تحضر المظاهر الدينية فيهما معًا. في مقابل 12.5 في المئة منهم ممن تحضر المظاهر الدينية في صورة الغلاف فقط، دون الحساب، وبناءً عليه نؤكد فكرة اهتمام مستخدمي فيسبوك عمومًا بصورة الحساب أكثر، لأنها انعكاس لهويتهم الرقمية، سواء استعملوا صورهم الخاصة أم صورًا أخرى.

ب. اسم الحساب على فيسبوك

يتيح الفضاء الرقمي لمستخدميه إمكانيات متعددة للكشف عن الهوية الحقيقية أو إخفائها، لذلك تكثر في فيسبوك وغيره من الشبكات الاجتماعية المماثلة الحسابات الوهمية التي تظهر وتختفي بأسماء تكون أحيانًا مسروقة، أو أسماء مستعارة لا علاقة لها بحقيقة المستخدم. وما أثار انتباهنا في الحسابات على فيسبوك التي لاحظناها هو كون 77 في المئة منها تستعمل أسماء حقيقية، وتُقسم قسمين: الأول، وهو الغالب، يستعمل الاسم الكامل الشخصي والعائلي، والقسم الثاني يستعمل الاسم الشخصي مكررًا مرتين. ومن الضروري الإشارة إلى أن اكتشاف حقيقة هذا النوع الثاني من الحسابات يكون إما بما يصرّح به المبحوث وما نلاحظه على امتداد صفحته انطلاقًا من تفاعل أصدقائه، أو لمعرفتنا الشخصية بصاحبه، وهناك حالات جرى اكتشافها بطريقة غير مباشرة من خلال المنشورات. وفي مقابل النسبة السابقة، نجد 22 في المئة فقط منهم استعملوا أسماء مستعارة (م. واك (نسبة إلى الرجاء البيضاوي/ هوية رياضية)، أختكم (مفهوم الأخ والأخت وما يحمله من دلالات دينية وأيديولوجية/ إليس نتمزيرت (هوية أمازيغية)، يا فلسطين صبرًا، ياقوتة الرمال، عابرة السبيل، وغيرها).

واللافت أن الإناث هنّ اللائي يلجأن، في الغالب، إلى استعمال أسماء مستعارة، وليس الذكور. وتؤكد هذا الأمر نتائج بعض الدراسات المنجزة حول استعمال فيسبوك، التي تبيّن توجّه الفتيات نحو المجهولية والتحفظ عن استخدام أسمائهنّ الحقيقية وصورهنّ. وفي هذا السياق، أكدت مجموعة

من المبحوثات في دراسة أُجريت على 16 طالبًا في جامعة بجاية، اعتمادًا على مقابلات كيفية، "أنهنّ لا يستعملن أسماءهنّ الحقيقية، ولا يضعن صورهنّ؛ تجنّبًا للمشكلات المحتملة مع محيطهنّ، أو خوفًا من قرصنة الحساب واستعمال صورهنّ من طرف أشخاص خبيثين. مبحوثة واحدة فقط وضعت صورتها، لكنها كانت متخفية بقبعة وشعر على وجهها"[48].

يعود ذلك إلى عوامل ثقافية، حيث يشرعن المجتمع للذكور ممارسات لا تُقبل من الإناث؛ ففي إمكان الذكور إنشاء حسابات على فيسبوك ونشر صورهم والتعبير عن هويتهم، باعتبار فيسبوك مجالاً عامًّا، بينما يمارس المجتمع على المرأة نوعًا من الرقابة، تبدأ من الأسرة. ويرجع ذلك إلى التمييز الجنسي بين الذكور والإناث الذي يتحول بفعل ثقافة المجتمع إلى تمييز اجتماعي، يمرَّر عبر مجموعة من الأفكار والقيم التي ترسّخه وتُشرعنه. فالذكر يمكنه أن يقتحم هذه الفضاءات الافتراضية بهويته الواقعية، ويمكنه نشر صوره من دون إدانة من طرف المجتمع، في حين أن الإناث غالبًا ما يدخلن بأسماء مستعارة، ولا ينشرن صورهنّ على فيسبوك إلّا نادرًا، وفي حالات خاصة، لأن المجال الخاص هو الفضاء المخصص للمرأة.

تحضر عبارات دينية في أسماء الحسابات على فيسبوك، إما من خلال الاسم في حد ذاته (الأخت فلانة، يا فلسطين صبرًا ... إلخ)، وإما من خلال العبارات المرفقة باسم الحساب، وقد قدّمنا أمثلة عنها عندما تحدّثنا عن صورة الحساب، ومن بين هذه العبارات اسم الرسول أو الدعوة إلى الصلاة عليه، أو آيات قرآنية منوّعة، أو صور للقدس/ فلسطين، أو عبارات "النقاب جماله لن تراه عيون أدمنت أجسادًا عارية"، "الحياة تحتاج صبرًا"، "فصبر جميل والله المستعان"، "فصبر جميل"، "لله الخفايا ولنا حسن الظنون"، "اللهم إنا نسألك حسن الخاتمة".

2. الهوية الرقمية الحسابية

إذا كانت الهوية التصريحية تقوم على ما يصرّح به المستخدم من معلومات شخصية، فإن الهوية الحسابية يتدخل فيها النسق، وتتمظهر في متغيرات كمية، مثل عدد الأصدقاء ودرجة التفاعل مع المنشورات بالإعجاب أو بالتعليق أو المشاهدة وغيرها من المتغيرات الكمية التي يسجّلها النسق ويقوم بحسابها. وسنقتصر في دراستنا على تناول عدد الأصدقاء ومستوى التفاعل مع المنشورات.

أ. قائمة الأصدقاء

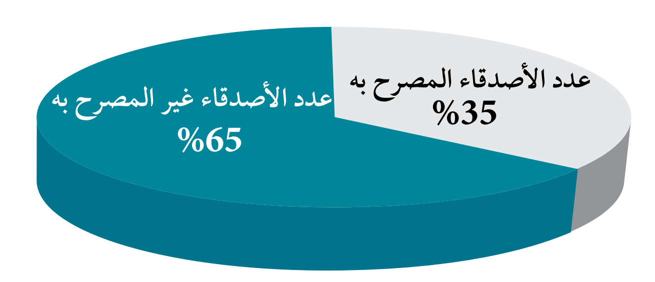
من بين المعلومات التي تدخل في إطار الهوية الرقمية الحسابية، كما سبقت الإشارة، عدد الأصدقاء الذين يمثلون شبكة علائقية لا تبقى حكرًا على صاحب الحساب وحده، بل تكون مشتركة بين مجموعة من الحسابات الأخرى، فنتحدث عن الصداقات المشتركة، وقبلها عن قائمة الأصدقاء، وضمن هذه

(48) Warda Daim–Allah, *Les jeunes et Facebook: Le lien social au cœur du réseautage numérique entre sociabilité interactive et interaction sociale*, Médias et technologies numériques au sud de la Méditerranée Constructions identitaires et interculturalités (Paris: L’Harmattan, 2015), p. 32.

الفئة نجد المقرّبين؛ أي الذين تربطنا بهم علاقات اجتماعية قوية افتراضية أو واقعية أو هما معًا، وعن أصدقاء الأصدقاء. ويطور فيسبوك باستمرار الإعدادات الخاصة باستعماله لتتناسب مع متطلبات المستخدمين، وفي هذا السياق مكّن مستخدميه من إخفاء قائمة الأصدقاء وعدم الكشف عنها، ونجد أن 65 في المئة من العيّنة المدروسة اختارت المجهولية وإخفاء قائمة الأصدقاء، في مقابل 35 في المئة فقط ممن تمكّنّا من معرفة عدد أصدقائهم.

الشكل (4)

توزيع المبحوثين بحسب متغيّر التصريح بقائمة الأصدقاء



المصدر: المرجع نفسه.

لا بد من الإشارة إلى وجود حسابات على فيسبوك تُصرّح بعدد متتبّعيها الذين تجاوزوا في بعض الحسابات ألفَي متابع، لكنها في الوقت نفسه تخفي قائمة الأصدقاء، وهناك من أشار من خلال حسابه إلى أن عدد أصدقائه بلغ الحد المسموح به، ويطلب من المستخدمين الذين يطلبون صداقته متابعته.

تشمل النسبة التي تُخفي قائمة الأصدقاء الذكور والإناث، وقد وجدنا أن متغير الجنس هنا غير دالّ، حيث ليست هناك اختلافات في هذا المستوى بين الجنسين. ويقودنا هذا الأمر إلى القول إن هناك توجهًا لدى مستخدمي فيسبوك عمومًا نحو الاستفادة من اختيارات الخصوصية التي يتيحها فيسبوك، ومن بينها إخفاء قائمة الأصدقاء. وهناك "موضة" أخرى يعرفها فيسبوك مؤخرًا، وهي ميزة قفل الحساب حتى لا يتمكّن من رؤية الحائط الشخصي والصور إلّا الأصدقاء، وتحميل تطبيقات تمنع المتصفح من أخذ صورة لشاشة الهاتف وغيرها من الممارسات التي تدخل في باب تأمين الحساب، ولا سيما أنه يُخترق بسهولة بخلاف تطبيقات أخرى. ويتدرج مستوى إخفاء الأصدقاء من خلال اختيار من يمكنه رؤية أصدقائك من "العموم"، مرورًا بـ "الأصدقاء"، وانتهاءً بـ "أنا وحدي".

يمكن النظر إلى هذا التوجه نحو الخصوصية بدلًا من العمومية بإخفاء قائمة الأصدقاء وقفل الحساب وممارسات أخرى باعتباره تأسيسًا لقواعد طقوسية خاصة بمستخدمي فيسبوك، فكما أن المجتمع يضع قواعد ومعايير للسلوك تنظّمه وتؤسس ثقافته، يمكن الحديث أيضًا عن "ثقافة فيسبوك"[49]،

(49) استُلهم مفهوم "ثقافة فيسبوك" من السوسيولوجي ريتشارد هوغار الذي استعمله في سياق دراسته نمط الحياة عند الفقراء في إنكلترا، واستعملناه في سياق جديد لنتحدث عن" ثقافة فيسبوك"، ونقصد ذلك السلوك والممارسات والقواعد المتعارف عليها والمشتركة بين مستخدمي فيسبوك التي لا ترتبط بقواعد التطبيق وسياسته فحسب، بل تتجاوزها إلى أخرى يتم التعاقد حولها أو وضعها، فتؤسس لثقافة فيسبوك أو على نحو أعم "ثقافة مواقع شبكات التواصل الاجتماعي".

"فبقدر ما يتم القيام بأشياء معيّنة على هذه الشبكة والامتناع عن أخرى، يمكن تصور هذه الطقوس السلوكية باعتبارها أنواعًا من قواعد السلوك الجيد، وهي آداب فعلية، من شأنها أن تُعزّز الانتماءات الفئوية. يتعلق الأمر بتعلم المعايير والقيم التي تحكم هذه العالم الرقمي واستيعابها من خلال شكل من أشكال التجنيس"(50).

المقصود بالتجنيس هنا توطين هذه الممارسات وجعلها خاصة بفيسبوك، ويسمح الجانب التقني لهذه الشبكة بالقيام بذلك، نظرًا إلى التطور السريع الذي تشهده إعدادات فيسبوك الخاصة بالأمان والخصوصية وغيرهما من أجل تأمين استعمال هذه الشبكة الأكثر شعبية في العالم.

قد يرتبط عدد الأصدقاء بطبيعة الحساب ودرجة المرئية، وفي هذا السياق "أكدت دراسة قام بها تشارلز ستانفلد Charles Steinfeld وآخرون حول الحسابات على فيسبوك أن عدد الأصدقاء يرتبط بعدد المعلومات الشخصية المعلن عنها في الحساب، فكلما تم الكشف عن الهوية أكثر، زادت المرئية"(51). وتنطبق النتيجة التي توصّل إليها هؤلاء الباحثون مع ما لاحظناه، فعندما يفصح المستخدم عن هويته كاملة، بما في ذلك الاسم والصورة الشخصية وباقي المعلومات الأخرى إلى جانب المظاهر الدينية في حسابه، تزداد طلبات الصداقة، ومن ثم عدد الأصدقاء، ولدينا حسابات من هذا النوع. وسنعرض من خلال الجدول نماذج لحسابات على فيسبوك تتميز بارتفاع عدد الأصدقاء أو المتابعين.

جدول يبيّن عدد الأصدقاء والمتابعين لعيّنة من الحسابات المُلاحظة على فيسبوك

اسم الحساب (بعد الترميز)	عدد الأصدقاء	عدد المتابعين
الصحراوية أ. إس	غير مصرح به	5286
م. هوارة	4952	—
ع. ع.	4404	—
الخفاش	2565	—
ح. ي.	بلغ العدد المسموح به من الأصدقاء (5000)	2706
أخ. هـ.	1379	—
رياضي مكناس	4701	—

المصدر: من إعداد الباحثة.

إذا أخذنا حساب "ح. ي." الذي تجاوز عدد أصدقائه 5000، فهو يدعم بقوة فكرة "أن الكشف عن الهوية الحقيقية للمستخدم قد يساهم في ارتفاع عدد المتابعين والأصدقاء"، إضافة إلى طبيعة المحتوى

(50) Marie–Agnès De Gail, "La ritualisation des interactions sur Facebook Cooptation et exposition de soi," *Les Cahiers du numérique*, vol. 9, no. 3 (2013), p. 112.

(51) Dominique Cardon, *Culture numérique* (Paris: Presse de la Fondation Nationale des sciences Politique, 2019), p. 176.

الذي يقدّمه، والذي يتميز بالتنوع وملامسته مواضيع تتميز بالراهنية، وبمناسبات دينية معيّنة، مثل الأعياد وشهر رمضان، أو بأحداث عامة ترتبط بما هو محلّي ودولي أيضًا.

على الرغم من أن صاحب الحساب لم يصل إلى مستوى شعبية بعض الدُعاة الذين أصبحوا مؤثّرين دينيين من الدرجة الأولى، فإنه يمكن أن نقول إنه مؤثّر ديني من الدرجة الثانية، لأن عدد متتبّعيه قليل، مقارنة بالمؤثّرين من الدرجة الأولى. وكل حساب من الحسابات على فيسبوك المدرجة في الجدول يؤثّر بطريقته في الأصدقاء والمتتبّعين.

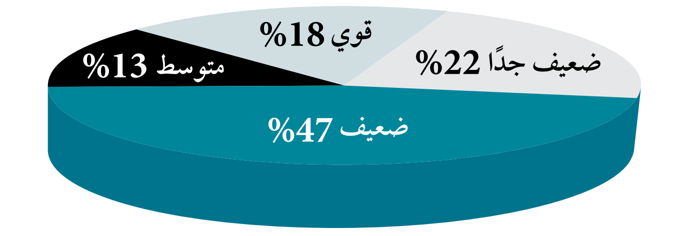
نخلص من خلال ما سبق إلى الحديث عن درجات ومستويات من التأثير الديني، فالمستخدم الذي يتمكّن من خلق قاعدة أصدقاء ومتتبّعين واسعة، سنطلق عليه اسم المؤثر الديني من الدرجة الثانية، وهو لا يتميز من باقي الأصناف بارتفاعٍ في عدد الأصدقاء فحسب، بل بانخراط هؤلاء في مناقشة ما ينشره وتفاعلهم معه بالإعجاب أو التعليق، وتجاوز ذلك إلى مشاركة منشوراته على شبكات التواصل الاجتماعي أيضًا. أما المستوى الثاني، فهو المؤثر من الدرجة الثالثة الذي يتشارك مع الصنف الأول الارتفاع النسبي في عدد الأصدقاء، غير أنه يكون أقل من الأول من حيث درجة تفاعل الأصدقاء والمتتبّعين. وعمومًا، يمكن أن ندرج الحسابات الملاحظة ضمن الصنف الأول أو الثاني.

ب. درجة التفاعل مع المنشورات

خلقت شبكات التواصل الاجتماعي مساحات كبيرة للتفاعل الاجتماعي الذي اتخذ صيغًا جديدة تختلف عن التفاعلات اليومية وجهًا لوجه. وقد طوّر فيسبوك أشكال التفاعل مع ما يُنشر على هذه الشبكة، على نحو يتيح للمتفاعل التعبير عن درجة إعجابه بما ينشر وعن إحساسه، فنجد الإعجاب يتدرّج بين الإعجاب j’aime، والإعجاب الشديد j’adore، والانبهار، والتضامن، والضحك، والتعبير عن عدم الرضا عن فعلٍ ما يُراوح بين التعبير عن الحزن، أو عن الامتعاض المطلق من خلال سبع أيقونات وصور يقترحها فيسبوك. وما يهمّنا هنا هو مستوى التفاعل ودرجته مع المنشورات الدينية، عن طريق تسجيل الإعجاب والتعليقات، في الصفحات الملاحظة، ويوضح الشكل (5) هذا الأمر.

الشكل (5)

تفاعل الأصدقاء مع المنشورات



المصدر: المرجع نفسه.

نخلص من الشكل (5) إلى أن نسبة التفاعل مع المنشورات ضعيفة عمومًا، فمعظم المنشورات الدينية للحسابات على فيسبوك لا تحظى بتفاعل كبير عن طريق تسجيل الإعجاب من الأصدقاء، باستثناء بعض الحسابات التي كانت درجة الإعجاب فيها مرتفعة، وهي التي مثّلت نسبة 18 في المئة من العيّنة المبحوثة، وقد يتجاوز عدد الإعجابات المسجّلة فيها المئة. ويمكن أن نفسّر هذا التدني في تسجيل الإعجاب أولاً باختلاف اهتمامات مستخدمي فيسبوك، وما يبحثون عنه في هذه الشبكة أو تلك. ولفهم هذا المعطى، يمكن العودة إلى برادايم الاستخدامات والإشباعات "الذي قلب برادايم الآثار Les effets، فبدلاً من التساؤل بشأن ما تفعله الميديا بالأفراد، أصبح التساؤل يتمحور حول ما يفعله الأفراد بالميديا"[52]. ومن ثمّ، تؤكد هذه النظرية أن استعمال الميديا عمومًا، سواء كانت كلاسيكية أم حديثة، يتحدد باختيارات المستخدم، وهذه الأخيرة بدورها تتحدد بطبيعة الإشباعات التي يستهدفها. ما يعني أن المستخدم ليس مجرد متلقٍّ سلبي، بل له القدرة على التمييز والاختيار بوعي وفقًا لتمثلاته وتصوّراته. لذلك فـ "الاستخدام يشير إلى ما يفعله الناس حقيقة بالتقنية؛ أي يحيل إلى مسألة التملك الاجتماعي للتكنولوجيا ويسائل علاقة الأفراد بالأشياء التقنية ومحتوياتها، كما أن الاستخدام فيزيائيًا يُحيل إلى استعمال وسيلة إعلامية أو تكنولوجية قابلة للاكتشاف والتحليل عبر ممارسات وتمثلات خاصة"[53].

نخلص إلى أن الاستخدام هو الاستعانة بوسيلة أو تقنية، مصحوب بوعي، وموجّه بتمثلات، ويستهدف تحقيق غايات معيّنة تختلف من فرد إلى آخر. وما يوحّد هذه الغايات هو كونها تتّجه نحو إشباع حاجات معيّنة لدى الفرد. وكي نربط ما قيل بما لاحظناه، يمكن القول إن عدم تسجيل الإعجاب بالمنشورات الدينية يعود إلى طبيعة الاستخدام لدى كل مبحوث، وإلى نوع الإشباعات التي يستهدفها. وما يؤكد ما قيل هو ملاحظة أثارت انتباهنا في الحسابات على فيسبوك موضوع الملاحظة، حيث إن عدد الإعجابات التي يسجلها الأصدقاء عندما يتعلق الأمر بصورة شخصية لصاحب الحساب يتجاوز مئة إعجاب حتى في الحسابات التي تعرف تدنّيًا في التفاعل وضعفًا. ما يعني أن التفاعل مع المنشورات أو الحساب هو شخصي، فغالبًا ما يُسجّل الإعجاب من باب المجاملة؛ أي إن الإعجاب الذي يسجّل لا يخص المنشور، بل صاحبه. ويمكن أن نتحدث عن ظهور مستخدمين لهم سلطة وكاريزما تدفعان الأصدقاء نحو تسجيل الإعجاب ومشاركة تدويناتهم ومنشوراتهم باعتبارهم يمثلون مرجعًا وقُدوة. وقد وجدنا هذا النوع من الحسابات في العيّنة المدروسة، لكنه قليل، مقارنة بباقي الحسابات الملاحظة.

رابعًا: مناقشة النتائج

نخلص من خلال دراسة حسابات المتديّنين الملاحَظة على فيسبوك إلى التمييز بين ثلاثة أنواع: أطلقنا على النوع الأول اسم حساب الكشف الهوياتي، وعلى الثاني حساب الإخفاء الهوياتي، ويتعلق الإخفاء

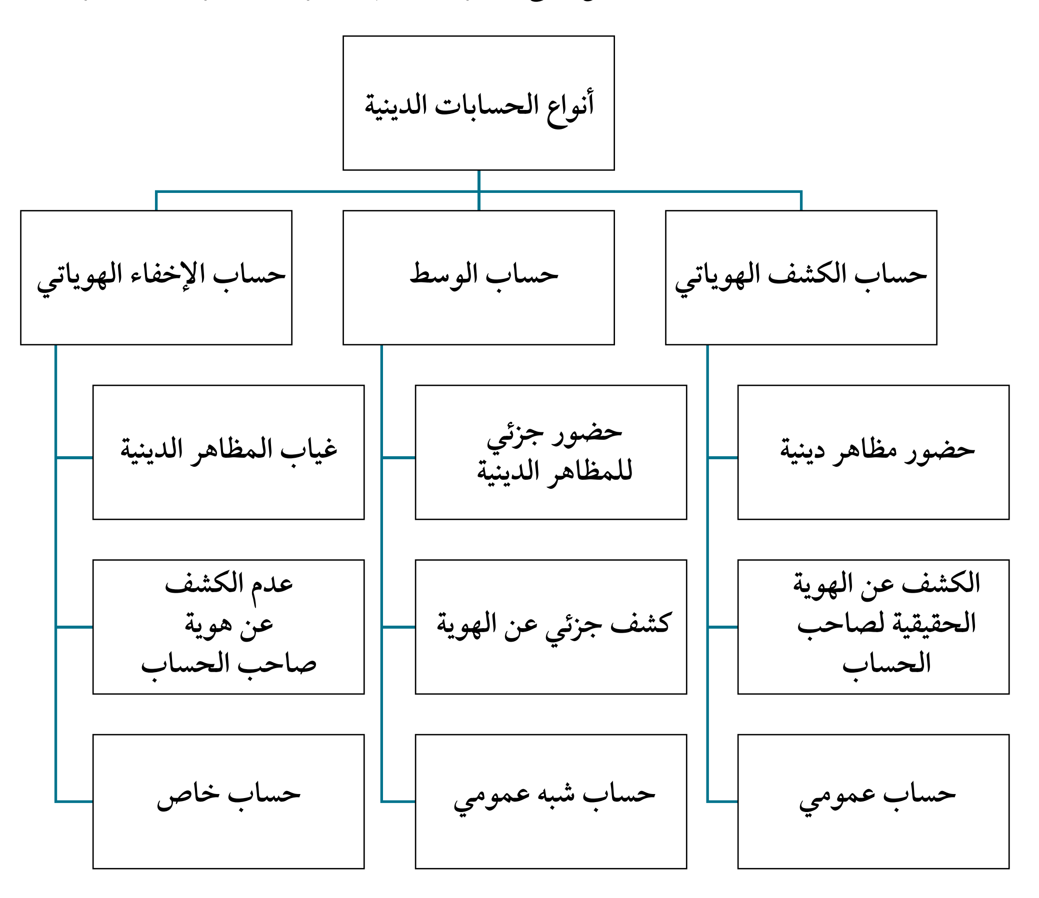
(52) Josiane Jouet, "Retour critique sur la sociologie des usages," *Réseaux communiquer à l'ère des réseaux*, vol. 18, no. 100 (2000), p. 493.

(53) محمد بوخاري وإبراهيم قاسمي، "الإعلام التقليدي والإعلام الجديد من خلال نظرية الاستخدامات والإشباعات"، **مجلة روافد للبحوث والدراسات**، مج 4، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 2019)، ص 29.

بعدم التصريح بالمعلومات الشخصية وغياب المظاهر الدينية الصريحة في الحساب. أما الثالث فهو وسط بينهما، ويمثل الشكل (6) توضيحًا لهذا التصنيف.

الشكل (6)

تصنيف الحسابات الشخصية للمتدينين على فيسبوك بحسب مستوى الخصوصية والعمومية



المصدر: المرجع نفسه.

وبناءً عليه، يُجسّد كل حساب ديني مستوًى معيّنًا من مستويات الهوية الدينية الرقمية، ويتعلق الأمر تحديدًا بالهوية التصريحية؛ أي بالمعلومات التي يقدّمها المستخدم. ومن خلال هذا التقسيم تتبيّن لنا خاصية أساسية تميّز الويب، وهي خاصية الحرية، فهو يتيح للمستخدم إظهار هويته أو إخفاءها، "بعبارة أخرى، أولئك الذين يريدون إظهار أنفسهم هناك يمكنهم فعل ذلك، وأولئك الذين يريدون الاختباء يمكنهم القيام بذلك أيضًا"[54]. ومن ثمّ، نخلص إلى أن الفضاء الرقمي ساهم في تغيير أشكال التعبير عن الهوية الدينية على نحو يتناسب مع طبيعة الفضاء الرقمي المستعمل من جهة، ومع اختيارات المستخدم ذاته، حيث "يوضح العرض الذاتي على الويب بوضوح تعليمات واجهات التسجيل والحسابات التي يقوم بها المستخدمون لإنتاج أفضل انطباع

(54) Tisseron, p. 86.

عن أنفسهم، كما يُبيّن أن الهوية الرقمية هي إنتاج مشترك تلتقي فيه استراتيجيات النظام الأساسي وتكتيكات المستخدم"[55].

لا تختلف هذه الدراسة، إذًا، عن الدراسات التي أُجريت على الإنترنت، والتي أثبتت أن عالم مستخدمي هذا الفضاء عمومًا مقسّم إلى قطبين متقابلين: يتمثل القطب الأول في أولئك الذين يختارون أن تكون الأسماء والصور والحالة وعناوين البريد الإلكتروني عامة ومكشوفة ومرئية للجميع، في حين يتمثل القطب الثاني في أولئك الذين يختارون عدم الكشف عن هويتهم واستخدام قناع على شكل أسماء مستعارة[56]. ويمكن أن نضيف قطبًا وسطًا بينهما هو الذي يختار الكشف عن بعض المعلومات الحميمية أو الشخصية، بينما يخفي أخرى، فيتأرجح بذلك بين العمومية والخصوصية. تُراوح الحسابات المدروسة على فيسبوك، إذًا، بين هذه الأقطاب الثلاثة، إما الكشف أو العمومية، وإما الإخفاء أو الخصوصية، وإما القطب الوسط بينهما الذي نُسمّيه نصف عمومي.

نذهب إلى التأكيد أن بناء الهوية الدينية الرقمية للمستخدم لا يتم بحرّية مطلقة، فهو "ليس المسؤول الوحيد عن بناء هويته على منصّات شبكات التواصل الاجتماعي، مثل فيسبوك، حيث تؤدي هذه الأجهزة دورًا في تحديد هوية المستخدمين وتوجيههم لبنائها وفق إملاءات سوسيوثقافية واقتصادية"[57]. بمعنى أنها تساهم في بلورة هوية مستخدميها بحسب أهدافها وغاياتها، لكن هذا لا يمنع من وجود هامش من الحرية يتمتع به المستخدم يتعلق بما يكشف عنه وما يخفيه بحسب اختياراته.

إن مسألة فاعلية المستخدم وقدرته على التأثير في التكنولوجيا كانت على مدار التاريخ مثار جدل نظريات الاتصال، فمنها ما أثبت أن المستخدم مجرد متلقٍّ سلبي لتأثير التقنية وتعليماتها، ونستحضر في هذا الباب نظرية ماكلوهان الحتمية التكنولوجية ونظرية التأثيرات المباشرة. وفي مقابل ذلك، ظهرت نظرية الاستخدامات والإشباعات لتُعيد النظر في التصوّر الماكلوهاني السالب لحرية الإنسان، وذلك بتأكيدها أن المستخدم يوظف التقنيات على نحو يستجيب لحاجاته وأهدافه، ومن ثمّ يجب تسليط الضوء والاهتمام بالبحث في الاستخدامات، بدلًا من التساؤل عن التأثير الذي تمارسه التقنية أو الميديا. ومن خلال هذا الجدل يمكن أن نستنتج "درسًا كبيرًا في تاريخ التكنولوجيا: المستخدمون أيضًا منتجون، يكيّفون كل تكنولوجيا مع استعمالاتهم ومع قيمهم الخاصة، وينتهي الأمر بتغيير هذه التكنولوجيا، كما أوضح ذلك فيشر كلود Fisher Claude بخصوص تاريخ الهاتف[58]. وما ينطبق على الهاتف ينطبق على الميديا الجديدة. ومن ثمّ، فالاستعمال الديني لفيسبوك يجسد في حدّ ذاته تطويع المستخدمين لهذه الشبكة لتستجيب لأغراضهم المتعلقة بما هو ديني، كما أن طريقة بنائهم هويتهم

(55) Cardon, "Le design de la visibilité," p. 98.

(56) Ibid., p. 86.

(57) Rania Aoun, "Le profil Facebook a–t–il un sexe? quand le design performe l'identité de l'usager," in: Bonenfant et al., p. 120.

(58) Manuel Castells, *La galaxie internet*, Paul Chemla (trad.) (Paris: Fayard, 2001), p. 42.

الدينية المتجسّدة في حسابهم الشخصي تخضع لمنطق مزدوج: فمن جهة يؤثّر النسق وإعداداته في اختياراتهم، ومن جهة أخرى تشرط اختياراتهم وتغيّر النسق ذاته الذي يسعى دائمًا لتغيير إعداداته لتستوعب متطلّبات المستخدمين.

تحتّم علينا هذه الثورة الرقمية والتحوّلات التي عرفتها تعبيرات الهوية الشخصية والجماعية/ الرقمية في مختلف أبعادها، إعادة النظر في دلالة مفاهيم، مثل العمومية والخصوصية؛ فظهور شبكات التواصل الاجتماعي أدى إلى توسيع المجال العمومي، وأصبح هذا المفهوم يتخذ أبعادًا جديدة، فهو عمومي، لكن ليس بالمعنى الذي كنّا نعطيه للمفهوم قبل مجيء الرقمي[59]؛ إذ يمكن أن ينشر مستخدمو فيسبوك صورهم الخاصة، ويتمكن الجميع من رؤيتها، لكن هذا لا يعني أن من حق الآخرين استعمال هذه الصور أو مشاركتها بدعوى أنها عمومية، فلم يعد هذا اللفظ محتفظًا بمعناه السابق، كما "أن الحدود بين الحياة الخاصة والعامة أصبحت غير واضحة وضبابية على نحو جعل بعض المحللين يذهب إلى الحديث عن اختفاء الحياة الخاصة وذوبانها[60].

خاتمة

تضعنا هذه الدراسة في قلب علاقة الدين بالإنترنت، متمثلةً في شبكات التواصل الاجتماعي، وهي علاقة بقيت في المجتمعات العربية عمومًا، وفي المغرب خصوصًا، في منأى عن الدراسة، باستثناء بعض الدراسات القليلة المحتشمة. في حين حظي الموضوع بدراسة معمّقة في العالم الأنكلوسكسوني في البداية، وبعده الفرنكوفوني، وهو موضوع يفرض ذاته اليوم نظرًا إلى تطور استعمالات الشبكات السوسيو–رقمية، وحجم الإقبال عليها.

إنّ دراسة الدين والميديا الجديدة تجعلنا أمام مجموعة من الإشكالات، وتدعونا إلى إعادة النظر في مجموعة من الثنائيات التي تحكم هذه العلاقة، على رأسها: علاقة المقدس بالدنيوي، والافتراضي بالواقعي، والخاص بالعام ... إلخ. وهذه الثنائيات التي كنا ننظر إليها من منظور المنطق الأرسطي على أنها متناقضة، أصبحت اليوم مع الفضاء الرقمي خاضعة للتفاوض ويخترق بعضها بعضًا. ويتبيّن لنا هذا الأمر بجلاء من خلال التحولات التي عرفتها أشكال التعبير عن الهوية الدينية وصوره، من خلال الحساب الشخصي لمستخدمي فيسبوك، الذي اتخذ بحسب نتائج الدراسة أبعادًا ثلاثة:

- **البعد الأول**: يتمثل في الكشف الصريح عن الهوية الشخصية والدينية، وذلك بعرض المعلومات كلها المرتبطة بالمستخدم وحضور مظاهر دينية تفصح عن هويته.
- **البعد الثاني**: يتمثل في الكشف الجزئي عن الهوية الشخصية والدينية، وذلك من خلال حضور بعض المعلومات الشخصية ومظاهر دينية غير صريحة؛ أي ضمنية.

(59) Cardon, *Culture numérique*, p. 164.

(60) Ibid., p. 177.

- **البعد الثالث**: يتجلّى في المجهولية التامة، حيث الغياب التام للمعلومات الخاصة بالمستخدم، إضافة إلى الغياب التام للمظاهر الدينية في الحساب الشخصي. وتظهر الهوية الدينية لهذا النوع من الحسابات في منشوراتهم، وما يتم تداوله على صفحاتهم، وهو ما يدخل ضمن الهوية الفاعلة التي سنفرد لها دراسة خاصة.

إلى جانب ما قيل سابقًا، مكّنتنا الدراسة من التموقع ضمن الجدل الدائر حول علاقة المستخدم بالتكنولوجيا، ففي الوقت الذي تذهب فيه معظم النظريات الكلاسيكية في الاتصال إلى النظر إلى المستخدم باعتباره متلقّيًا سلبيًا غير قادر على التحكّم في استعمالاته للإنترنت، نجد نظريات أخرى، مثل الاستخدامات والإشباعات ونظرية رائدة لهايدي كامبل في سوسيولوجيا الدين والإنترنت، تسمّى التشكيل الاجتماعي والديني للميديا، تؤكد أن المستخدم يكيّف التكنولوجيا مع متطلباته، فيؤثّر فيها ويغيرها. ويظهر هذا الأمر من خلال الاستعمال الديني لشبكات التواصل الاجتماعي الرقمية التي جرى تطويعها لخدمة أهداف المستخدم. ومن ثمّ، فنحن نؤكد في هذا الباب أن مستخدمي الشبكات يُعبّرون عن هويتهم الدينية من خلال حساب شخصي تجري بلورته ذاتيًا بناءً على اختيارات المستخدم ذاته ووفق الاختيارات التي تتيحها الشبكة، والتي يمكن أن يكيّفها المستخدم لتتناسب مع ما يختاره. "يمثل الإنترنت بهذا المعنى تكنولوجيا للحرية"[61]، غير أننا لا ننكر إمكانية تأثير الميديا في الفرد، لكننا نؤمن بأن الفرد بدوره يؤثر في التكنولوجيا، وما تطوير فيسبوك والشبكات عمومًا لإعداداتها والاختيارات التي تتيحها إلّا دليل على ما قلناه.

ما دام السؤال المركزي الذي يُطرح بصدد كل دراسة علمية، خصوصًا في مجال العلوم الاجتماعية، هو سؤال الإضافة أو القيمة العلمية التي تقدّمها، فإننا نؤكد في هذا السياق أن مجال البحث في علاقة الفضاء الرقمي بالدين في العالم العربي عمومًا، وفي السياق المغربي على وجه الخصوص، مجال فتي، ولا ندّعي من خلال هذه الدراسة أننا قد أحطنا بالموضوع من جوانبه كلها. فوضع هذه التيبولوجيا للهوية الدينية الرقمية من خلال الحسابات الشخصية هو خطوة أولية في اتجاه التأسيس لدراسات أعمق حول الموضوع.

وإذا كانت الانعكاسية تقتضي وعي الباحث بحدود دراسته، فإننا على وعي بأن بلورة تيبولوجيا للحسابات الشخصية للمتدينين على فيسبوك كتعبير عن الهوية الدينية في الفضاء الرقمي من خلال دراسة عدد محدود منها لا يسمح لنا بإمكانية تعميم نتائج هذه الدراسة، لأن هذه التيبولوجيا قد لا تصلح لدراسة أنواع أخرى من الحسابات، ومن ثم محدوديتها التي تعود في المستوى الأول إلى طبيعة العيّنة التي جرى الاعتماد عليها وخصائصها، وفي المستوى الثاني إلى عدد مفرداتها الذي لا يسمح لنا بالتعميم. وعلى الرغم من محدوديتها، فإن هذا لا يقلل من قيمتها العلمية، لأنها تمثّل مدخلاً لفهم تمظهرات الهوية الدينية الرقمية وتفسرها ولو على نحو أولي، كما أن أهميتها تكمن في طبيعة المقاربة المنهجية المعتمدة فيها والمتمثلة في النتنوغرافيا.

(61) Castells, *La galaxie internet*, p. 333.

References

المراجع

العربية

بارني، دارن. **المجتمع الشبكي**. ترجمة أنور جمعاوي. مراجعة ثائر ديب. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

بوخاري، محمد، وإبراهيم القاسمي. "الإعلام التقليدي والإعلام الجديد من خلال نظرية الاستخدامات والإشباعات". **مجلة روافد للبحوث والدراسات**. مج 4، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 2019).

العيادي، محمد، وحسن رشيق ومحمد الطوزي. **الإسلام في الحياة اليومية بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب**. الدار البيضاء: دار النشر ملتقى الطرق، 2013.

الأجنبية

Ababou, Mohamed. *Changement et socialisation de l'identité islamique*. Maroc: publié avec le soutien du Ministère de l'enseignement Supérieur de la Formation des Cadres de la Recherche Scientifique sur les fonds gérés par le CNCPRST, 2001.

Becker, Howard S. *Les ficelles du métier comment conduire sa recherche en sciences sociales*. préface à l'éditon française de Howard S. Becker & Heneri Peretz. Jacques Mailhos (trad.). revisée par Heneri Peretz. Paris: la Découverte, 2002.

Berry, Vincent. "Ethnographie sur Internet: rendre compte du 'virtuel'." *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*. vol. 45, no. 4 (2012).

Bonenfant, Maude & Charles Perraton (eds.). *L'identité et multiplicité en ligne*. Québec: Presse de l'université de Québec, 2015.

Campbell, Heidi A. (eds.). *Digital Religion Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge, 2013.

Cardon, Dominique. "Le design de la visibilité: Un essai de cartographie du web 2.0." *Réseaux*. vol. 152, no. 6 (2008).

Cardon, Dominique. *Culture numérique*. Paris: Presse de la Fondation Nationale des sciences Politique, 2019.

Castells, Manuel. *Communication et pouvoir*. Margaret Rigaud–Drayton (trad.). préface d'Alain Touraine. Paris: La maison de science de l'homme, 2013.

Castells, Manuel. *La galaxie internet*. Paul Chemla (trad.). Paris: Fayard, 2001.

Daim–Allah, Warda. *Les jeunes et Facebook: Le lien social au cœur du réseautage numérique entre sociabilité interactive et interaction sociale*. Médias et technologies numériques au sud de la Méditerranée Constructions identitaires et interculturalités. Paris: L'Harmattan, 2015.

Danah, M. Boyd et al. "Social Network Sites: Definition, History and Scholerschip." *Journal of Computer–Mediated Communication*. vol. 13, no. 1 (October 2007).

De Gail, Marie–Agnès. "La ritualisation des interactions sur Facebook Cooptation et exposition de soi." *Les Cahiers du numérique*. vol. 9, no. 3 (2013).

Dumez, Hervé. "Qu'est–ce qu'un concept." *Le Libellio d'AEGIS*. vol. 7, no. 1 (2011).

Fabianne Duteil–Ogata et al. (dir.) *Le religieux sur internet*. Paris: L'Harmattan, 2015.

Georges, Fanny. "Représentation de soi et identité numérique Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0." *Réseaux*. no. 154 (2009).

Hine, Christine. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury, 2015.

Jonveaux, Isabelle. *Dieu en ligne: Expériences et pratiques religieuses sur Internet*. France: Bayard, 2013.

Jouet, Josiane. "Retour critique sur la sociologie des usages." *Réseaux communiquer à l'ère des reseaux*. vol. 18, no. 100 (2000).

Justand, Francis & Carine Dartiguepeyrou. *La métamorphose numérique vers une société de la connaissance et de la cooperation*. Paris: Alternatives, 2013.

Justand, Francis et al. *La métamorphose numérique vers une société de la connaissance et de la coopération*. Paris: Alternatives, 2013.

Klein, Annabelle. *Nos jeune à l'heure numérique*. Genève: Academia L'harmattan, 2016.

Mercklé, Pierre. *La sociologie des réseaux sociaux*. Paris: La Découverte et Syros, 2004.

Merra, Lucile. "Pour une sociologie des médias sociaux: Internet et la révolution médiatique: Nouveaux médias et interaction." Thèse de doctorat de sociologie. Sciences humaines et sociales, Dirigée par Brigitta Orfali. 15/11/2013. at: https://bit.ly/3DqreZM

Nissenbaum, Helen. *Privacy in Context Technology, Policy, and the Integrity of Social Life*. Redwood City: Stanford University Press, 2010.

Paskon, Paul. *Conseils pratiques pour la préparation des mémoires et thèses à l'usage des étudiants*. Rabat: Recherches en Sciences Humaines, 1981.

Quéméner, Myriam. *Cybersociété entre risque et espoire*. Paris: l'Harmattan, 2013.

Rieffel, Rémy. *Révolution numérique, révolution culturelle?* Paris: Gallimard, 2014.

Saleh, Imad et al. *Les frontières numériques*. Paris: l'Harmattan, 2014.

Sarachan, Jeremy. "Profile Picture, Right Here Right Now, Facebook and Philosophy, What's on your Mind?" *Popular Culture and Philosophy*. vol. 50 (2010).

Siiba, Andra. "Constructing the Self through the Photo Selection: Visual Impression, Management on Social Networking Websites." *Cyberpsychology*. vol. 3, no. 1 (January 2009).

Tisseron, Serge. "L'intimité et l'extimité." *Communications*. vol. 1, no. 88 (2011).

Walczak, Nathalie. "La protection des données personnelles sur l'internet: Analyse des discours et des enjeux sociopolitiques, thèse de doctorat en Sciences de l'information et de la communication." Université Lumière Lyon 2. France, 4/7/2014.

ملحق يبيّن شبكة الملاحظة النتنوغرافية الخاصة بالحسابات الفيسبوكية

<table>
<tr><th rowspan="2">عناصر الملاحظة</th><th colspan="3">معلومات الحساب الفيسبوكي</th></tr>
<tr><th>مصرّح به</th><th colspan="2">غير مصرّح به</th></tr>
<tr><td>السن</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>مكان الإقامة</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>المهنة</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>عدد الأصدقاء</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>صورة الحساب</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>صورة الغلاف</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">اسم الحساب الفيسبوكي</td><td>حقيقي</td><td colspan="2">مستعار</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">الوضعية العائلية</td><td>أعزب</td><td>متزوج</td><td>غير مصرح بها</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">درجة التفاعل مع منشوراته</td><td>ضعيفة</td><td>متوسطة</td><td>قوية</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
</table>

المصدر: من إعداد الباحثة.

omran

التسلم Received
2023-5-11

التعديل Revised
2023-6-30

القبول Accepted
2023-7-2

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/MKOT8170

عبد الله جنوف | Abdallah Janouf*

النبز في الثقافة السياسية التونسية

Insult in Tunisian Political Culture

ملخص: تُستعمل في تسمية خطاب الإهانة السياسية كلمات كثيرة، منها "الوصم" و"الشتيمة" و"التراشق" ... إلخ. لكنها ليست مصطلحات خاصة بها، بل ترد في سياقات مختلفة. وينطلق البحث من شرح هذه الكلمات ثم يقترح مصطلح "النبز" لَتسمية الإهانة السياسية، ويعرّفه بأنه "لقب مهين يخترعه المتكلم في سياق خاص ويسمي به خصمه لتشويهه". ثم يحلل البحث كلمات وعبارات كثيرة من الخطاب السياسي التونسي في فيسبوك، ويحاول أن يستدل على فكرة أساسية هي أن النبز ليس خطاب سخرية فقط، ولا أداة خصومة أيديولوجية، بل هو خطاب ثقافة سياسية تشكلت في دولة التسلط، ثم كانت من أسباب فشل انتقال الديمقراطية في تونس.

كلمات مفتاحية: النبز، الوصم، الشتيمة السياسية، خطاب الإهانة، الثقافة السياسية.

Abstract: The main Arabic words used to describe political insults are "smear" (*waṣm*), "slander/insult" (*shatīma*) and "trading barbs" (*tarāshuq*)... However, these words appear in different contexts and are not specific to a political insult. This article begins with an explanation of these expressions, then proposes the term (*nabz*) to designate the political insult. Thus, it defines (*nabz*) as an outrageous descriptor used in a special context to attack political opponents. The article's main premise is that (*nabz*) (political insult) is not only a discourse of ridicule and humiliation, and a means of ideological dispute, but also of political culture that originated with the despotic state – one of the reasons why democratic transition failed in Tunisia.

Keywords: *Nabz*, Stigmatization, Political Ridicule, Insult, Political Culture.

* أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم الإنسانية، مدنين، تونس.

Assistant professor at Higher Institute of Humanities, Medenine, Tunisia. Email: ajanouf@gmail.com

مقدمة

خطاب الإهانة جزء من الحياة السياسية[1]. وأكثر ما غلب منه في تونس قبل الثورة إهانةُ النظام لمعارضيه. ثم أخذ تبادل الإهانة يتسع في القنوات الإلكترونية، ثم ارتفعت القيود بعد عام 2011، وراج خطاب الإهانة بلا قيد ولا شرط، فتعارف عليه الناسُ، وأضحى له معجمٌ متعاظم وأساليبُ منوعة، منها النبز. ولا شك في أن النبز أداة فعالة في خصومة سياسية أيديولوجية شرسة، لكن هندسةَ استعماله في عشرية الانتقال الديمقراطي في تونس تمكّن من اختبار فرضية بحثية هي أنه خطابُ ثقافةٍ سياسية.

تقتضي هذه الفرضية توضيحين: الأول أن لخطاب الإهانة في تونس أساليب منوعة، منها ما يُعرف بـ "الغَشة"، وهي المجازات الجنسية[2]؛ ومنها ما يسمى "الكلَام الزايِد"، أي البذيء، وهو المعجم الجنسي خاصة، وكثيرًا ما يقترن به سبّ الدين؛ ومنها الشتيمة والسب؛ ومنها "النَّبْزِيَّاتْ"، وهي تسمية مجملة لعبارات السخرية والإهانة مباشِرةً وغير مباشِرة؛ ومنها "التنبير"، مصدر من الفعل "نَبَّر"، والفاعل "نَبَّار"، والمرة منه "تَنْبِيرَه"، وتُطلق على عبارات السخرية من كل شيء؛ ومنها "الكلاَش" Clash في فن الراب، وهو "هجاء" يوجهه الرابر Rapper إلى خصمه ابتداءً أو ردًّا. ويُطلق "الكلاش" أيضًا على سخرية/ إهانة/ انتقاد كل سياسي لخصمه، في مقاطع فيديو مركبة من كلام شخصيتين تتبادلان التهم والتهديد. وقد يؤخذ مقطعٌ من كلام نائب أو مسؤول سياسي ينتقد فيه

---

(1) في اقتران الصراع السياسي باستعمال الشتائم، ينظر مثلًا:
Claire Oger, "La conflictualité en discours: Le recours à l'injure dans les arènes publiques," *Argumentation et analyse du discours* (Août 2012), accessed on 6/3/2023, at: https://shorturl.at/DINS7
ليست الدراسات الفرنسية والإنكليزية التي اطلعت عليها مخصصة لخطاب الإهانة السياسية فقط، وليس فيها تمييز لصنف معين من الخطاب المهين. بل تتعلق بما أسميه في هذه الدراسة الشتيمة والوصم والنبز. ويغلب عليها استعمال كلمتين "insulte/ insult" و"injure". وفيها تحليل لخطاب الإهانة: سياقاته وأساليبه وبنيته ومقاصده، في مجتمعاتها. وهي مساعدة على فهم النبز بالمعنى المستعمل في هذا البحث. وأكتفي هنا بالإحالة إلى بعض المراجع، ولا سيما الملفات في المجلات العلمية:
Laurence Rosier, *Petit traité de l'insulte* (Charleroi: Editions Labor, 2007); Laurence Rosier (dir.), "Insulte, violence verbale, argumentation," *Argumentation et analyse du discours* (Août 2012), accessed on 6/3/2023, at: https://shorturl.at/ekxzH; Caroline Mellet (dir.), "De l'insulte," *Cahiers de praxématique,* vol. 58 (2012); Cécile Leguy & Évelyne Larguèche (dirs.), "L'adresse indirecte ou la parole détournée," *Cahiers de littérature orale,* vol. 7 (2011), accessed on 6/3/2023, at: https://shorturl.at/BMX78
في هذا الملف، ينظر خاصة:
Bertrand Masquelier, "Dire et chanter des mots qui fâchent"; Évelyne Larguèche, "Adresse indirecte et injure?";
ينظر أيضًا:
Dominique Lagorgette et al., *Les insultes en français: De la recherche fondamentale à ses applications* (Chambéry: Presses Universitaires Savoie Mont Blanc, 2009); Dominique Lagorgette, "Insultes et conflit: De la provocation à la résolution–et retour?" *Akofena*, no. 3 (Octobre 2020), accessed on 6/3/2023, at: https://shorturl.at/cfhCP; Claudine Sagaert, "L'injure et l'insulte: Une question de laideur," in: Mireille Corbier & Gilles Sauron (dirs.), *Langages et communication: Ecrits, images, sons* (Paris: Éditions Du Comite Des Travaux Historiques et Scientifiques, 2017), pp. 65–72; Reski Kartini Addas, "Analysis of Insult as Humor in the Context of Politics through Stand–up Comedy Show," *Journal of Language, Literature and Teaching*, vol. 4, no. 2 (2022), pp. 44–62; Alvin Ping Leong, "The Language of Insults: A Look at Theme, Rheme and Negative Inferences," *Explorations in English Language and Linguistics*, vol. 10, no. 1 (2022), pp. 1–21.

(2) "الغشة" هي استعمال مفردة أو عبارة ظاهرها عادي، وباطنها جنسي، القصد منه السخرية والإهانة. ويُتوصل إلى هذا المعنى بالأساليب البلاغية، مثل التورية والكناية والاستعارة، ولذلك اختصرتها في كلمة المجاز.

خصمه، ويسمى "كلاش"[3] أيضًا؛ ومنها "الوصمُ" "والشتيمةُ" و"التراشقُ"، وهذه المفردات الثلاث هي المستعملة في الصحافة لتسمية الإهانة السياسية. وسيتعلق البحث بموضوع هذه المفردات دون غيرها من الكلمات المذكورة آنفًا. وسأصف أهم خصائص استعمالها، ثم أقترح مصطلح النبز لتسمية الإهانة السياسية، وأعلّل اقتراحي.

التوضيح الثاني، أستعمل الثقافة السياسية باعتبارها "تلك القيم التي تعزز أو تُضعف (تدعم أو تقوّض) منظومة معينة من المؤسسات السياسية، أو ذلك التوزيع المعين لأنماط التوجهات السياسية والسلوك تجاه النظام السياسي ومركباته المتعددة، والسلوك تجاه دور الذات الإنسانية (الفرد، المواطن) في هذا النظام"[4]، وستكون الأنباز المدروسة متعلقة بالعناصر المذكورة في هذا التعريف. فدراسة الأنباز في تجربة من التجارب السياسية تمكّن من معرفة جانب من القيم المنتجة للثقافة السياسية في تلك التجربة.

سأفصّل هذه المعاني في ثلاثة مباحث وخاتمة. الأول في ضبط مصطلح النبز؛ والثاني في تصنيف الأنباز وتفكيكها؛ والثالث في صلة النبز بالثقافة السياسية.

أولًا: ما النبز؟

تُستعمل في تسمية خطاب الإهانة السياسية كلمات، أشهرها ثلاث: الوصم والشتيمة والتراشق.

الوصم مصطلح معروف في الدراسات الاجتماعية، ويعني تسمية شخص بأسماء سلبية، تحرمه من التقبل الاجتماعي، وتُشعره بالتمييز والإهانة والنبذ لاختلافه عن سائر الأشخاص[5]. ويكون الاختلاف في خاصية من خصائصه الجسمية أو العقلية أو النفسية أو الاجتماعية. وقد استقر مصطلح "الوصم" في مجال الدراسات الاجتماعية، وهو أليَق بها من حيث الأصل المعجمي، فالوصم في اللسان هو "العيب يكون في الإنسان، وفي كل شيء". لكن كوْن العيب في الإنسان، لا يعني أن له وجودًا طبيعيًا مستقلًا خارج عملية الوصم، فثقافة المجتمع هي التي تحدد العيب، وتبرر الوصم.

وتُستعمل كلمة "الشتيمة" استعمالًا واسعًا جدًا في الكتابة الصحافية، وتعني كل كلام يستعمله المتكلم لإهانة خصمه. فتكون ألفاظًا نابية (المعجم الجنسي)، أو تشبيهًا بالحشرات والحيوان، أو وصفًا بالجهل أو القذارة أو الكذب ... إلخ، أي كل ما يقع عليه تعريف الشتيمة في العربية، وهي "قبيح الكلام والسب".

وأُخذ التراشق من المعجم العسكري، من "رَشَقَ" أي "رمى بالنبل". وتراشق الفريقان: رمى كل واحد منهما الآخر. وتفيد صيغة "تفاعَلَ" المشاركة، وتشير إلى سياق الصراع والمواجهة، لكنها لا تحدد

(3) مدخلان ممكنان لدراسة الانتقال الديمقراطي في تونس: مدخل "خطاب الإهانة" بجميع أشكاله المذكورة ومدخل أدب السخرية، وهو النصوص الساخرة التي استعملت الأنباز استعمالًا أدبيًا. لكنهما مهملان.

(4) عزمي بشارة، **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 420؛ عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 87.

(5) هذا معنى عام في تعريف الوصم يكفي لتمييزه من النبز، وينظر التفصيل في تعريف المصطلح في: بروس ج. لينك وجو ك. فيلان، "مفهمة الوصمة"، ترجمة ثائر ديب، **عمران**، مج 8، العدد 31 (كانون الثاني/ يناير 2020)، ص 143 وما بعدها.

موضوع التراشق، هل هو وصم أم شتيمة أم نبز أم غير ذلك. فتُستعمل الكلمة أحيانًا في معنى التقاذف بالشيء، كما في "التراشق بالنسب والأرقام (في الانتخابات)، والتراشق بالتهم"؛ وتُستعمل أيضًا في معنى تبادل الأنباز والشتائم، وتكون مقرونة بنعت "السياسي" (التراشق السياسي).

فائدة هذه الكلمات الثلاث أنها حددت خصائص العملية الموصوفة بها، وهي:

1. السلبية، أي استعمال كلمات تهين المقصود بها، وتسلبه خصائصه الإيجابية، وقد تكون الكلمة مما يعتبره المجتمع كلامًا نابيًا.
2. المشاركة، أي تعدد الأطراف المستخدمة الكلمات المذكورة، فلا بد من وجود طرفين على الأقل.
3. الصراع، أي إن العلاقة المستفادة من صيغة "تفاعل" (تراشق، تشاتم) هي علاقة صراع، فكل طرف يحرص على إهانة خصمه، وينافسه على التقبل الاجتماعي أو السلطة ... إلخ.

هذه الخصائص الثلاث موجودة في الظاهرة المقصودة بالدراسة، وهي التراشق بـ "الكلام المهين/ السلبي" في المجال السياسي. ومن أجل تسميتها تسمية دقيقة، بحثتُ في المعجم والتجربة عن كلمة أخرى غير الوصم والشتيمة والتراشق. فوجدت في **لسان العرب**: "النبَزُ بالتحريك اللقَبُ ... والنبْزُ بالتسكين المصدرُ [...] نَبَزَهُ يَنْبِزُه نَبْزًا، أي لَقبَه، والاسم النبَزُ [...] وتَنابَزُوا بالألقاب أي لَقبَ بعضهم بعضًا. والتنابُزُ التداعي بالألقاب، وهو يكثر فيما كان ذمًا [...] وقد يحتمل أن يكون في كل لقب يكرهه الإنسان". وتشتمل هذه المادة المعجمية على ثلاثة عناصر، هي التمييز بين فعل الإهانة (النبْز) والكلمة المستخدمة فيه (اللقب = النبز)؛ وصيغة المشاركة الدالة على الصراع (تَنَابَزَ)؛ والتخصيص، فالنبْز ليس سبًا وشتمًا بقبيح الكلام، بل هو استعمال لقب يكرهه الإنسان. والسياق هو الذي يحدد متى يكون استعماله إهانة.

أما في التجربة، فوجدتُ أنبازًا كانت مستعملة في الصراع/ الجدل السياسي العقدي القديم. ومنها أن الواقفةَ سُميت بالممطورة، لقول علي بن إسماعيل الميثمي لبعض رجالها: "ما أنتم إلا كلاب ممطورة"، قال النوبختي: "فلزمهم هذا اللقب فهم يُعرفون به اليوم"[(6)]؛ ومنها أن الشيعة سُميت بالرافضة، وروى الطريحي في مادة "نبز" من معجمه "مجمع البحرين" حديث "إنا قَدْ نُبِزْنَا بِنَبْزٍ انْكَسَرَتْ لَهُ ظُهُورُنَا"[(7)]، أي تسمية الشيعة بالرافضة. و"الممطور" في المعجم، هو الذي أصابه المطر، والرافض هو الذي يرفض شيئًا. فلا صلة للفظتين بقبيح الكلام في الأصل المعجمي، ولا في الاستعمال، وليس لهما إذًا دلالة سلبية، إنما تنشأ الدلالة السلبية من سياق الكلام. ويمكن أن يقع النبز بأي كلمة إذا كان سياق استعمالها ملائمًا لذلك[(8)]. وما يقال في النبز يصح قولُه في الوصم أيضًا، إلا أنهما يختلفان في كون الوصم لقبًا

(6) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، **كتاب فرق الشيعة**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، النشريات الإسلامية 4 (إسطنبول: مطبعة الدولة، 1931)، ص 69.

(7) الشيخ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق أحمد الحسيني، مج 3 (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2007)، ص 347.

(8) يراجع في هذا المعنى:

Lagorgette, "Insultes et conflit," p. 2; Maxime J. R. Adjanohoun & Julien K. Gbaguidi, "Analyse substantielle des énoncés insultantes en Fɔngbè," *Akofena*, no. 3 (Octobre 2020), pp. 371–388.

متعلقًا بعيبٍ/ نقصٍ قائم بالموصوم في ثقافة المجتمع، كعمى الأعمى وسمنة السمين وسواد الأسود وفقر الفقير، وكون النبز لقبًا مخترَعًا يحدد السياق دلالته؛ ويختلفان أيضًا في استقرار مصطلح الوصم في الدراسات الاجتماعية، وعدم استقرار النبز في السياسة.

نأخذ الآن الخصائص المشتركة (السلبية والمشاركة والصراع) بين الكلمات الأربع (الوصم والشتيمة والتراشق والنبز)؛ ونخرج من تقييد الصفة القائمة بالموصوف في الوصم إلى معاني الاختراع والاشتقاق في اللقب/ النبز؛ وننتقل من غموض التراشق، ومن عموم الشتيمة ومباشرتها، إلى صناعة النبز من كلام عادي في سياق خاص؛ ونخصص النبز للإهانة السياسية. ويمكن حينئذ تعريف النبز بأنه "لقب مهين يخترعه المتكلم في سياق خاص، ويسمي به خصمه لتشويهه". وبهذا التعريف يخرج من مجال الدراسة "التراشق" لعمومه وغموض موضوعه، وتخرج الشتيمة؛ إذ لا اختراع فيها، فتسمية سياسي لخصمه بالحشرة والجرذ والعميل والخائن والجرثومة واللص جمعٌ لمفردات اللغة، لا صناعة فيه ولا اختراع، وهبوطٌ إلى مستوى الخطاب العامي اليومي. ويتمايز الوصم والنبز، فالأول تسمية لصفة قائمة بالموصوف في المجال الاجتماعي، والثاني اختراع للقبٍ يطلق على المخالف في المجال السياسي؛ ويتداخلان من جهة أثر الانتماء السياسي في نشأة الوصم. فتسمية سياسي سمين بـ"الكركدن" مثلاً، ليست ناشئة من خاصيته الجسمية (السمن)، بل من انتمائه الحزبي الذي يجعل خصومه يخترعون الوصم ويستعملونه في الصراع السياسي.

يبدو بهذا التوضيح، أن "الوصم" مجاله الاجتماعي لا السياسي، والشتيمة عامة مشتركة ليس لها دقة المصطلح واختصاصه، والتراشق مفردة غامضة تصف تبادل الشتائم ولا تسمي النبز في نفسه، ولا تدقق المصطلح ولا تخصص استعماله في المجال السياسي. فلهذا اخترتُ مفردة "النبز" وخصصتها في الاصطلاح بما يُخرجها من العموم والاشتراك. فصار لها معنيان: أحدهما معجمي عام وهو أن النبز "كل لقب يكرهه الإِنسان"، والثاني اصطلاحي خاص تقترحه هذه الدراسة[9].

(9) لم أجد في حدود اطلاعي دراسة أكاديمية عربية في النبز، لكن توجد دراسات ومقالات صحافية في الشتائم عامة، أو الشتائم السياسية. ومن الدراسات الخاصة بالشتيمة في البلدان الإسلامية المقالات المنشورة في ملف خاص:

"L'injure, la société, l'islam une anthropologie de l'injure," *REMMM*, no. 103–104 (2004), accessed on 8/7/2023, at: https://bit.ly/3O0RlfR

وجمع عمرو المنشاوي الشتائم وشرح معانيها في الاستعمال العربي. لكنه سمى أساليبَ الإهانة كلها شتيمةً، وفي كتابه مداخل كثيرة غير دقيقة، منها: "ممنوع الانتصاب: يستعملها التونسيون بمعنى وقوف السيارات"، وهو غير صحيح؛ "طحان: تعني في تونس اللوطي. مع أنه يعني في اللغة الفصيحة [...] الذي يطحن الطحين لصنع الخبز. فتحولت الدلالة لتشير إلى لزوم قوة الطحن من أجل مضاجعة الذكَر". وهو استنتاج خاطئ ولا صلة له بكلمة طحان. ينظر: عمرو المنشاوي، **قاموس الشتائم المصرية: أصول وحكايات الشتائم** (القاهرة: مؤسسة إبداع للترجمة والنشر والتوزيع، 2017). ويمكن الإشارة أيضًا إلى كتاب صدر في تونس، وضم مجموعة مقالات بالعربية والفرنسية، وهو في تأثر اللغة بحدث الثورة، لا في دراسة النبز:

Bourguiba ben Rejeb (dir.), *Le parler révolutionnaire: Ruptures et dérives* (Tunis: Institut supérieur des langues de Tunis, 2017).

ثانيًا: تفكيك النبز

يعلم من يتابع صفحات التونسيين في موقع فيسبوك، أنه لا يمكن استقصاء الأنباز؛ إذ لا يخلو منها مجال، ولا تستثني مسؤولاً أو مؤسسة، ولا تحترم مقامًا، ويستوي في اختراعها وتداولها جمهور عريض على شدة تنوّعه واختلافه. بل تدل التعليقات والتدوينات السياسية على أن استعمال الأنباز أصبح منوال كتابة وأنتج "معجمًا" جاهزًا، تُنقل مفرداته من سياق إلى سياق، ومن اسم إلى اسم، وتُغرق الكتابة "السياسية" في السخرية.

سأحلل في هذا المبحث مجموعة من الأنباز تتعلق بالأحزاب والنواب والبرلمان والاتجاهات السياسية والفكرية والمفاهيم السياسية والجمعيات والنقابات والصحافة والرئاسة والشخصيات الأكاديمية العامة.

1. الأحزاب وقادتها وقواعدها

حُرّفت "النهضة" إلى "النكبة" و"النهبة" و"النهقة". ويغمر كل نبز الحركة بدلالات سلبية تُستعمل في سياقات منوعة: النكبة للكوارث والمصائب والهزائم، والنهبة للفساد وسرقة المال العام، والنهقة للشتم والسخرية. ثم يؤدي اجتماعها إلى إخراج الاسم الأصلي من الاستعمال، أو جعل الأنباز ملازمة له، كأنها شرح لمعناه، فتقترن النهضة بمعاني الحرمان والفشل والهزيمة والفساد والغباء والصوت المزعج. وقد تُثبَّت هذه المعاني السلبية بالصور، فيُستبدل بالحمامة في شعار الحزب رأسُ حمار. وحُرّف اسم رئيسها (راشد) الغنوشي، فدُعي "الخَنْتُوشي"، و"الخَنْتوش" في اللهجة التونسية صغيرُ الخنزير (الخِنَّوْص). ولا يكاد يُذكر الخنزير إلّا في السياقات السلبية التي يعوّل النابز على ثقافة المخاطَب الشعبية ليستحضرها كلها عند استعمال النبز. وسُمي أيضًا "ابن آوى" لمكره السياسي الذي يسميه أنصاره التكتيك؛ وسُميت ابنتُه سميّة "أميرة المعبد الأزرق"، وأشاع خصومها أن الدولة سهلت لها صفقات تجارية هائلة بعد عام 2011، فراكمت ثروة طائلة؛ وسمي مقر الحركة الرئيس في مونبليزير - ولونه أزرق كشعار الحركة - بـ"المعبد الأزرق"، وفي التسمية تداخل معقد بين الدين والسياسة والمقدس والدنيوي والورع والجشع والغموض والأسرار؛ وتُضاف إلى هذه المعاني الدلالةُ على الجنس في تسمية المقر بـ"هضبة اللذة"، وهي تعريب لاسم الحي Montplaisir الذي يوجد فيه[10]؛ وسُمي قادة النهضة وأتباعها بـ"الدواعش" لحرص خصومهم على محو التمايز بين "الإسلام السياسي" والحركات الدينية العنيفة. ونُبز "ائتلاف الكرامة" بأنه "باراشوك" النهضة". وقد بدأ الائتلاف تحالفًا سياسيًا وتكتلاً انتخابيًا، ثم أصبح حزبًا. واخترع خصومه النبز من صورة الواقي من الصدمات في السيارة Pare-chocs، لينفوا استقلالية الحزب، فيبدو درعًا تحتمي بها النهضة، وأداةً تشق بها طريقها في الانتخابات وتكوين الكتل في البرلمان ومجادلة الخصوم الأيديولوجيين والسياسيين. وينحط هذا النبز إلى الشتيمة، فيوصف "الائتلاف" أو أحد قادته بأنه "كَبْشْ نْطِيحْ"[11] (كبش معدّ للنطاح). وأما الناطق الرسمي باسمه، سيف الدين مخلوف (وهو محامٍ ومشارك بارز في الثورة، ونائب سابق ومترشح لرئاسيات 2019)، فدُعي "زيف الدين مرخوف"، (المسترخي). وانتشر

(10) حي Montplaisir في العاصمة تونس، يُعرّب في الاستعمال بمونبليزير، وفي النبز بمركب إضافي: mont هضبة، وplaisir لذة.
(11) "كبشْ النطيحْ" هو الذي يُقتنى للمشاركة في "مصارعة الكباش"، ولها في تونس تقاليد متَّبعة، وميادينُ تُنظَّم فيها.

نبز "المرخوف"، لأنه يُستعمل في الخطاب اليومي في وصف غير الحازم، والمشبه بالنساء. وله بالمعنى الثاني دلالة جنسية سلبية.

يُقلب أيضًا لقب "نور الدين البحيري" إلى "نور الدين تعويضات"، ويشير النبز إلى قضية تعويض ضحايا النظام التسلطي منذ الاستقلال. وقد أدّى الإعلام وصفحات البروباغندا في الوسائط الاجتماعية دورًا كبيرًا جدًا في "إقناع" كثيرين من التونسيين بأن أتباع النهضة نالوا تعويضات جزيلة، أصبحوا بها أثرياء، وأنهكت اقتصاد البلاد المتهالك. وترتب على هذه الرسالة استنتاجٌ استطاعت وسائل الإعلام تثبيته، وهو أن كل ما سماه الإسلاميون نضالاً ومقاومة للدولة التسلطية ليس إلا نشاطًا بمقابل، لم يسألهم أحد أن يخوضوه، ولم يأذن لهم أحد في تقاضي تعويض عنه بعد الثورة. وشاع على الألسن وفي صفحات فيسبوك استعمال عبارة مهينة هي "بقداش كيلو النضال؟" (كم ثمن الكيلوغرام من النضال؟)، واستُعين بنبز آخر مشهور في العالم العربي، يطلق على الإسلاميين خاصة، وهو "تجار الدين". وبهذا التركيب خرج النقاش من الحديث عن مقاومة الاستبداد ومحاسبة المستبد وضريبة الحرية والمصالحة الوطنية والانتقال الديمقراطي وحق الضحية في جبر الضرر ... إلخ، وانهمك الناس في تبادل التهم.

كان صهر الغنوشي رفيق عبد السلام قد تخلى عن لقبه العائلي "بوشْلاكَه" (الهاء لا تنطق). فلما صار وزيرًا للخارجية في حكومة الترويكا، أصر خصومه على استعمال اللقب الأصلي لتذكيره بأصوله الشعبية، ولحصر صورته الإعلامية في معانٍ سلبية تقترن في الذاكرة الشعبية بـ"الشلاكة"، أي النعل (شَحاطَه، شِبْشِبْ)، وهي لا تُلبس في المؤسسات الرسمية التونسية مهما كانت جودتُها، وتُستعمل في الكلام في سياقات سلبية كثيرة، يترجمها بكثافة شديدة وصفُ كل شخص مكروه أو خبيث أو خسيس بأنه "شْلاَكَه". واشتقوا له من اسمه الأصلي اسمًا آخر هو "أبو شبشب الشيراطوني"، فالكنية (أبو شبشب) إشارة إلى عادة التكني في الحركات الدينية العنيفة؛ واللقب مشتق من "نزل الشيراتون" الذي أقام فيه رفيق عبد السلام وهو وزير، واستقبل فيه قريبته، فاخترع خصومه من الحادثة قصة حب ونبزًا يذكره بلقبه العائلي وينسبه إلى الإرهاب ويرميه بتهمة أخلاقية.

أما جمهور النهضة المدافع عنها في المواقع الإلكترونية، المهاجم لخصومها، فيُسمَّى "الذباب الأزرق". والنبز تصرف في عبارة "الذباب الإلكتروني"، لونته كل جهة سياسية بلون خصومها: "الذباب الأزرق" من النهضة، و"الذباب البرتقالي" من التيار الديمقراطي، و"الذباب الأحمر" من اليسار. ثم ظهر لون آخر، لكنه لم يشتهر: "الذباب الأخضر"، سُمي به المدافعون عن سياسة قيس سعيد الذي خرجت زوجته في يوم الاستفتاء على الدستور (25 تموز/ يوليو 2022) بفستان أخضر.

يُشتق الوصمُ من صفة خَلْقية في المنبوز، كما في تسمية لطفي زيتون (كان أحد قادة النهضة) بـ"الكركدن". وسمي الحبيب خِضْر مقرر دستور عام 2014 (من النهضة) "خنفوس الفول". ويربط الوصمُ بين الموقف السياسي وما يعتبره الواصمُ قُبحًا في الصورة، ليثبّت عند جمهوره "اعتقاد" قبح رأي الموصوم لا دمامة صورته فقط، فلا يصدر منه إلّا الموقف الخاطئ والفكرة المضطربة. وسبب الوصم ليس قبح الصورة أو اضطراب الخِلقة، لكن الرأي السياسي والاتجاه الفكري، لا يقبلهما المخالف،

ولا يملك ثقافة محاورتهما، فيخترع من صورة مخالفه الخَلْقية وصمًا يهينه به. ومن هذه الجهة يكون الاسم المخترَع وصمًا في الظاهر، نبزًا في الحقيقة.

من الألقاب ما يُشتق من السلوك السياسي، ومنها "الزغراطه" وهو نبز أطلق على عبير موسي لحماستها قبل الثورة في تأييد بن علي، ومشاركتها في حفلات حزبية، تغنّت فيها بشعار "اللهْ وَحَدْ اللهْ وَحَدْ وبنْ علي ما كيفو حَدْ"[12]. وتُستعمل عبارة "اللهْ وَحَدْ" للتعبير عن الإعجاب، مثل "ما شاء الله"، وكثيرًا ما يخاطَب بها الأطفال، وتُقال لحماية موضوع الإعجاب من عين المعجَب. ونُبزت "موسي" بأنباز أخرى منها "بنت الشعبة" و"الصبايحية" و"الإماراتية" و"الفاشية". وخلاصة دلالاتها في أمرين: الأول أنها بوق دعاية: لا تمثل فكرًا، ولا تحمل مشروعًا سياسيًا، وليست مستقلة في مواقفها، بل هي وظيفيّةٌ تابعة لنظام مستبد أو جهة أجنبية. والثاني أنها عنصرية شعبوية[13]، تستغل الديمقراطية التي فسحت لها مجال المشاركة السياسية وأوصلتها إلى البرلمان، وتسعى لإعادة إنتاج النظام القديم.

ويُشتق من اسمها نبز أتباعها، فيسمون "العبّوريّين"، من "عبّورة"، والأصل أن "عبّورة" نوع من ترخيم "عبير" في اللهجة التونسية، لكن القصد هنا السخرية. ولا يُستبعد أن يكون في نسبة أتباعها إليها خلفية جندرية تحط من قيمة المرأة وقيمة من يكون تابعًا لها من الرجال خاصة. ومن أنباز أتباعها أيضًا "بنو طحنون"، و"طحَاحِينْ". والأول مأخوذ من "طحنون بن زايد"، لأن معارضي "موسي" يتهمونها بالتنسيق مع الحكومة الإماراتية لإفشال الانتقال الديمقراطي. ثم استخرجوا من اسمه جمعًا آخر هو "طحاحين"، إلاّ أن المفردَ منه ليس "طحنون" بل "طحّان". ويُقال إن أصل كلمة "طحّان" اشتُقت من تغطية القوات الفرنسية رؤوسَ عملائها وجواسيسها من التونسيين بأكياس الطحين في الشوارع والمحاكم لئلاّ يعرفهم الناس. أطلقها عليهم الوطنيون الرافضون للاستعمار. ثم أُطلقت الكلمة على الخائن والواشي أيًا كان مشغّله. فلذلك سمي سُعاة الحزب الحاكم دائمًا بـ"طحّانة الشُّعْبة/ الحزب". ثم توسع الناس في الاستعمال، فسمّوا "طحّانًا" من يتمسحُ بالمسؤولين، ومن يعد بالمساعدة ويخلف، ومن يتقاعس عن نجدة صديقه. وتطلق الكلمة أيضًا على الديّوث. وتسميةُ أنصار عبير موسي بـ"الطحاحين" شتيمةٌ تكثف هذه المعاني كلها. وتقابلها أنباز أُطلقت على أتباع شخصيات أخرى. فجمهور "النهضة" "غنانيش" (من اسم رئيسهم "الغنّوشي")؛ وأتباع "ائتلاف الكرامة" "مراخيف" جمع "مرخوف"؛ وأتباع قيس سعيد "زقافنة" (من زقفونة) – وسأعود إلى شرح هذا النبز – و"زمَامْرِية قيسون" و"مزَمْرِينْ"[14] و"زِمِّيرَة". ويدل اشتقاق اسم الأتباع من اسم رئيس

(12) "وَحَدْ": واحد؛ و"ما كِيفُو حَدْ": لا نظيرَ له. ومعنى الجملة أعلاه إعجابٌ ببن علي ودعاء بحفظه وحمايته. و"ما شاء الله" تُنطق "ما شاالله".

(13) تُضاف إلى اسم النسبة "واو" للدلالة على أن النسبة ليست حقيقية، بل ادعاء يوظّف فيه المنسوب ما نُسب هو إليه توظيفًا أيديولوجيًا. وفيها أيضًا معنى التحقير والازدراء. فيقال: إسلامي وشعبي في النسبة إلى الإسلام والشعب، وإسلاموي وشعبوي للتعبير عن المعنى المذكور. وهذه الواو لا أصل لها في النسبة الفصيحة، وإن شاعت في الاستعمال. وجاءت في المعاجم العربية كلمات فيها نون زائدة منها "ضَيْفَنٌ"، وهو الطفيلي الذي يأتي مع الضيف ويأكل الطعام الذي قدمه إليه مُضيفُه. وأقترح أن نأخذ هذه النون، ونسميها نون الادعاء، ونضيفها إلى اسم النسبة للتعبير عن معنى الادعاء الأيديولوجي. فالمنسوب إلى الشعب شعبي، وإلى العلم علمي، وإلى الحداثة حداثي، وإلى الإسلام إسلامي. والمنسوب إلى ادعاء هذه الأمور شعبني وعِلمني وحداثني وإسلامني.

(14) "زمامرية" و"زمّيرة" من التزمير، وهو أصوات أبواق سيارات الدعاية السياسية في الشوارع. و"مزَمْرينْ" تبدو في الظاهر من هذا المعنى، وهي في الحقيقة جمع "مْزَمرْ"، والمزمر هو الفقير والأحمق والساذج. وكل من يُرثى لحاله فهو "مزمّر".

الحزب أو الزعيم على أن الأحزاب في المتخيل الشعبي، مثل الطوائف الدينية والطرائق الصوفية، الانتماءُ والهويةُ فيها مستفادان من شخص الرئيس/ الزعيم، والأتباعُ ظلال لشخصه. وتوهم الأنبازُ (الغنانيش، المراخيف، العبّوريّون) والشتائمُ (الطحاحين، القطيع الإخواني، القطيع اليساري) أن الانتماء إلى الأحزاب ليس تعاقدًا على مشروع سياسي، بل تقليد وطاعة عمياء. ثم يسكت النبز عن أخطر حقيقة مُضمرة، وهي أن قتل السياسة وتخريب الثقافة السياسية يمكنان لسيادة العقل العامي، وتكوينِ جمهور لاسياسي، ويمهدان لفرض تسلطية مطلقة يُعدّ خطابُ الإهانة الناسَ لتقبلها.

صيغة النبز في "غنانيش، مراخيف"، والشتم في "طحاحين" من الكلام اليومي، وصيغة "زقافنة" و"زِمّيرة" من وضع المتعلمين "المثقفين"، فزقفونة كلمة مهجورة تُستعمل في سياقات تعليمية قليلة. ولا يُستعمل وزن "زِمِّيرَة" للجمع في اللهجة التونسية. ويدل هذا التنوع على استواء جميع المهتمين بالشأن العام في استعمال النبز اختراعًا وترويجًا.

يشتق اللقب أيضًا من العلاقة الزوجية، كما في "رَاجِلْ سامية"، وهو نبز قُصد به محمد عبّو (رئيس حزب ووزير سابق)، و"سامية" زوجتُه. وصيغة "رَاجِلْ فلانة" (أي زوجها) مألوفة في الخطاب اليومي. وأما في النبز، فالعبارة كثيفة، تشتمل على طبقات من المعنى. أولاها أنها تمحو صفات المقصود بالنبز كلها: اسمه ولقبه ومهنته وتاريخه السياسي، وتختصر معرّفاته في اسم واحد هو أنه "راجلْ سامية"، لا هوية له من نفسه، ولا يُعرف إلّا بزوجته. والثانية أن الاسم مأخوذ من صورة الرجل في علاقته بزوجته في المتخيل الشعبي، فالمتعارَف عليه أن يكون فارضًا رأيه، غالبًا، على زوجته، فإذا بدا منه تراخٍ أو انقياد لها، اتّخذه الناسُ سخرة. فأراد خصوم عبّو التعبير عن تبعيته لزوجته وانقياده لآرائها ومواقفها انقيادًا امّحت فيه شخصيته. ولذلك نُبز السياسي اليساري حَمّه الهمّامي بالصيغة نفسها، فسمّاه خصومه "راجلْ راضية"، يعرضون ببطالته، ويسخرون من زعيم "حزب العمال" الذي يقولون إنه لم يشتغل في حياته بعمل، واكتفى بما تكسبه زوجته المحامية راضية النصراوي. والثالثة أن الحزب الذي يرأسه عبو – وزوجته عضو فيه – "شركة زوجية"، الأمر والنهي فيها للزوجة، ولا قيمة فيها ولا أثر للمؤسسات الحزبية.

تُستعمل كلمة "غوّاصة" لوصف من يندسّ في حزب أو تنظيم ليكون جاسوسًا لحزب آخر. وراجت كثيرًا في تسمية المتهمين بأنهم عيون "حركة النهضة" في المؤسسات الحكومية والأحزاب. وهي نبز يرتفع عن الشتائم المستعملة في ما يقارب معناه (مثل: صَبَّاب، قَوَّادْ، بَيْدَقْ، هِيدُوقْ)[15]، ويُطلق على كبار المسؤولين الذين يصر خصومهم على تصنيفهم سياسيًا، وينفون استقلاليتهم، ويجعلونهم "جواسيس" لشخصيات أكثر نفوذًا أو لأحزاب سياسية.

(15) "الصَّبَّابْ"، مبالغة من "صب"، وهو المُخْبر الذي يتجسس الأخبار وينقلها بمقابل. ويسمى أيضًا "قَوادْ". و"الهيدُوقْ" هو الذي يعمل في شعبة حزبية، يجمع الأخبار وينقلها إلى رؤسائه، أو إلى السلطة الأمنية في بلدته، ويستقبل شخصياتِ الحزب في مقر الشعبة والمؤسسات الرسمية، ويحيي ويصفق. وقد ينال مكافأة ضئيلة وقد لا يصيب شيئًا. وتُستعمل الكلمة مضافة أحيانًا، فيقال "هيدوق شُعبة". يراجع في أصل الكلمة واستعمالها في تونس: أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، لجنة من وزارة الشؤون الثقافية (محرر)، مج 4 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2001)، ص 15.

أطلق نبز "الشبّيح" على كل مؤيد لبشار الأسد من التونسيين، ونبز "حزب البراميل المتفجرة" على "حركة الشعب"، وهي حزب قومي تونسي مؤيد لبشار وسياسته، والنسبةُ إليه "براميلي". وأهم دلالات النبزين تأييد الاستبداد، والاستهانةُ بدماء الشعوب، ومعاداةُ الحرية والديمقراطية، والتناقض، فالموصوفون بـ"الشبيحة" و"البراميليين"، يعيشون بحرية في التجربة الديمقراطية التونسية، ويطالبون لغيرهم بالدكتاتورية والحكم العسكري. وهم، عند نابزيهم، جسم سياسي مجهري يعادي الديمقراطية لعدم شعبيته وفشلِه في إقناع المواطنين بفكره ومشروعه وعجزه عن الاستمرار من غير حماية المستبد.

2. البرلمان والنواب

تُسمَّى عبير موسِي "عبير موشي"، لافتعالِ نسب بينها وبين موشي دايان (عسكري وسياسي صهيوني)، والإشارة إلى أنها تنفذ سياسة صهيونية، غايتُها إفشال الانتقال الديمقراطي في تونس. ويُقلب اسمها أيضًا "عبير روتانا" و"عبير روتانا أفلام"، والمعنى واحد، هو أن مشروعها أفلامٌ تؤدي فيها دورًا وظيفيًا للإزراء بالمؤسسات الديمقراطية الناشئة، وإيهام التونسيين بأنها شخصية وطنية مقصودة بالتصفية. ويختار معارضوها مشاهد من "أفلامها"، منها الصياح بالمصدح وحمل سترة واقية من الرصاص في البرلمان، ومنها التظاهر بالإغماء في وقفة احتجاجية نظمها حزبها في 7 تموز/ يوليو 2022 لرفض مشروع الاستفتاء على الدستور، ومنها صياحها: "قَنَّاصَهْ" (ج. قنّاص في الدارجة التونسية) عندما رأت شابين أعزلين واقفين على سطح بيتٍ يتابعان كلمتها في أنصارها في مدينة الوردانين[16].

تسمى محرزية العبيدي (النائبة الأولى لرئيس المجلس الوطني التأسيسي. توفيت في 22 كانون الثاني/ يناير 2021) أيضًا "الحارزة"، أي المرأةُ التي تتولى تدليك النساء في الحمام. ومهنة الحارزة محتقرة اجتماعيًا، تُضطر إليها الأرامل واليتيمات والفقيرات، وتقترن في المتخيل الشعبي بالفقر والمهانة والاشتغال بتافه الأحاديث[17]. وأما "مِحْرْزية"، فمؤنث "مِحْرِز"، ومِحْرِزْ اسمُ المتصوف التونسي المشهور مِحْرِزْ بن خلَف، المتوفى في عام 413هـ، وله في العاصمة مقام يُزار، ومكانة كبيرة عند سكانها، ويُعرف عندهم باسم "سلطان المدينة"[18]. ولذلك يسمي التونسيون أبناءهم "محرز" وبناتهم "محرزية". لكن النبز يخترع صلة اشتقاقية بين "محرزية" وجذر (ح ر ز)، ويقلب اسمها "حارزة"؛ ولعله

(16) الوردانين (مدينة صغيرة في ولاية المنستير)، في 2022/8/26. وتُدعى أيضًا "بَعْرُورَة"، وفي هذه التسمية انحراف بالاسم من العبير إلى البَعر، ويطلق هذا الوصف عادة على المرأة القصيرة الغليظة. ومن أشهر ما دُعيت به "بعير موسي". وقلب الأسماء من أساليب النبز، لكن الخروج من الإنسانية إلى الحيوانية يجعل الكلمة شتيمة.

(17) ينظر في التعريف بمهنة الحارزة: خولة الفرشيشي، "الحارزة في حمامات تونس ... تنفي جسدها لتهب المتعة لأجساد الأخريات"، **رصيف 22**، 2018/4/4، شوهد في 2023/3/6، في: https://shorturl.at/mnGJT؛ سماح الدريدي، "'يسبون ناشطات سياسيات بعملي'... تونسيات يعملن في مهن هشة ومحتقرة"، **رصيف 22**، 2021/1/10، شوهد في 2023/3/5، في: https://shorturl.at/rAX24

(18) يُقال في حكاية شعبية إن ابن عروس (له في العاصمة ضريح يزار كضريح محرز) غضب يومًا على أهل تونس، فهمّ بإلقاء المدينة كلها في البحر، فأدركه "سيدي محرز"، وقال: "الْهَدَا [اهدأ، على رسلك] يا ابن عروس". فكف ابن عروس وقال: احْرِزْ مِحْرِزْ يا تونس" [دعاء معناه الإقرار بأن نجاة تونس بمحرز، فهو الذي أحرزها ونجاها]. وأما في التاريخ، فقد توفي محرز في عامَ 413هـ، وتوفي ابن عروس في عام 868هـ. وآخرُ الأنشطة العلمية التي دارت أعمالها على شخصية محرز، ندوةُ "محرز بن خلف في عصره وعصرنا"، نُظمت في المكتبة الوطنية التونسية بمناسبة مئويته الميلادية، في 2023/1/28.



يسخر أيضًا من لباس النائبات الإسلاميات: طويل فضفاض كأنه لباس حارزة، ويعتبرهن عديمات ذوق، قياسًا إلى رؤية للأناقة تحصرها في الهيئة الأوروبية. ثم يتسلق النبز إلى رتبة أخرى، فيسمّي كل نائبة حارزة، ويمحو المعاني الإيجابية كلها في اسم محرزية، ويمحو شخصية كل نائبة، ويجعلهن كتلة واحدة باهتة تعكس صورة نمطية مركبة من جميع الصفات السلبية في المرأة في المتخيل الشعبي. وتصبح هذه الصورة معيارًا لتقييم ثقافة النائبة ونشاطها السياسي.

نُبزت سامية عبّو (نائبة في المجلس التأسيسي، ثم في البرلمان) بـ"العيّاطه" لرفعها صوتها في مداخلاتها البرلمانية. وكانت تُعدّ من نائبات الثورة، وحققت بمداخلاتها القوية في مساءلة المسؤولين شعبية كبيرة. ووصفها جمهورُها المنوع بـ"اللبؤة" لردودها الحاسمة على عبير موسي والغنوشي وغيرهما. فإذا أغضبت بكلامها جزءًا من جمهورها، وإذا وافقت "موسي" في مسألة تَغيّرَ رأي الجمهور، فأخرجوها من "الصف الثوري"، وسموْها "العيّاطه" (الشديدة الصراخ، أو التي لا تحسن إلّا الصراخ)[19]، وقرنوها بـ"الزغراطه" (عبير موسي)، وقالوا إنهما "وجهان لعملة واحدة".

سُمي نائب "التيار الديمقراطي" "هشام عَجْبُوني" بـ"هشام جَعْبوني". أُخِذ النبز من العامية "جَعْبون"، وتعني المتكلف الذي يحشر أنفه في ما لا يُتقنه ويدعي معرفة كل شيء. وللكلمة صلة بالـ"جَعْبة" (القناة، مثل قناة الماء ونحوها) التي تُطلق على المدعي والمتعاظم والمتفاخر بصفات ليست فيه. وتجري في الاستعمال اليومي عبارةُ "الطيِّبْ جَعْبَة"، وهي اسمُ علَم وهمي لتسمية من هذه صفته. وتُستعمل من الجذر نفسه كلمة/ فِعل "يتْجُوعِبْ"، أي يدعي ما ليس له، ويتظاهر بمعارف أو خبرة لا يملكها. وتعمل الصورة المركبة من المفردات الثلاث (جعبون، جعبة، يتجوعب) على محو المعاني الإيجابية التي يمكن أن تُستفاد من "عجْبوني"، وأهمها الإعجاب المقترن عند التونسي بأغنية شعبية جزائرية شهيرة في تونس: "يا صالح يا صالح يا قمح البَلْيُونِي، وعيون على صالح كحُلْ وعَجْبوني". فالسياسة بهذا المعنى "تجُوعِيبْ"، أي ادعاء لا معرفة معه ولا خبرة ولا مبدأ.

ينبّه هذا المعنى على ظاهرة الطروء على السياسة بعد الثورة. فقد نَجَمَ أشخاص لم يكن لهم ماضٍ سياسي معروف، وقدموا أنفسهم على أنهم مستقلون، لا يقيّدهم انتماء سياسي ولا أيديولوجيا. ومنهم من قال إنه ترك في بلد إقامته في الخارج الوظيفةَ الرفيعة والراتبَ الكبير وجاء لخدمة وطنه. ثم انتموا إلى أحزاب سياسية، وعُيّن بعضهم في مناصب وزارية. ويُطلق عليهم نبز جامع يُستعمل بصيغتين: "القولدن بوي/ الفتيان الذهبيون"[20]. ودُعُوا أيضًا بأنباز خاصة، فسُمي رئيس الحكومة يوسف الشاهد (آب/ أغسطس 2016 – شباط/ فبراير 2020) بـ"فتى السفارة"، لأنه كان موظفًا في السفارة الأميركية في تونس؛ ودُعي مهدي جمعة وهو رئيس حكومة أيضًا (كانون الثاني/ يناير 2014 – شباط/ فبراير 2015) بـ"مهدي طوطال"، لأنه كان يعمل في شركة توتال الفرنسية. وأرادت آمال كربول وزيرة السياحة في

(19) وترجموا النبز بشتيمةٍ هي "سامية هَبْ هَبْ". و"هَبْ هَبْ" حكايةُ صوت الكلب.

(20) ينظر مثلًا: "تونس – الفتيان الذهبيون والمشاريع الصدئة"، **حربوشة نيوز**، 2021/2/25، شوهد في 2023/3/5، في: https://shorturl.at/ntNTX. ويسمون أيضًا "تكنوخراب"، لأنهم قُدِّموا إلى الناس باعتبارهم "تكنوقراطيين"، تعلّموا في الخارج ويملكون كفاءات كبيرة. فقلب النبز هذا المعنى وجعلهم مهندسي الخراب.

حكومة مهدي جمعة أن تقول "تسامح الأديان"، فقالت: "تسامح الديون"، فسُمّيت بهذا النبز. ولا يتقن معظم "الفتيان الذهبيين" العربية، ومنهم من لا يتكلمها، بل يستعمل اللهجةَ التونسية واللغة الفرنسية.

تعني ظاهرة الطروء على السياسة دخول أفواج من التونسيين إلى ميدان العمل السياسي بعد الثورة، ومنهم من كان "أميًا" سياسيًا[21]، ومن كان محدود الثقافة والخبرة، ولم يكن للأعم الغالب منهم ثقافة سياسية تؤهلهم للتصدي للمشكلات السياسية الكثيرة في بلد كان غارقًا في الدكتاتورية، وذاكرته الجماعية مثخنة بجراح الصراع الأيديولوجي. ومنهم من كان مقيمًا في الخارج، موظفًا في وظائف سامية وشركات كبيرة، وكان له تحصيل علمي جيد، لكنه مجرد من التجربة السياسية. وأطلق الحبيب بوعجيلة على الطارئين على السياسة اسم "البدون سيرة سياسية"، وهو نوع من النبز. ولا يعني نبزُ هؤلاء استثناءَ من له تجربة سياسية ومساهمة نظرية أو عملية في العمل السياسي في تونس. بل يعني أن النبزَ معيارٌ لتقييم السياسيين، فيُنبز من له تاريخ بتاريخه، ويُنبز من لا تاريخ له بأنه بلا تاريخ. وتدل هذه المعضلة على أن الثقافة السياسية السائدة مبرمَجة لاختراع الانقسام وصناعة الصراع.

تشكّل أنباز النواب صورتهم عند الناس: تجردهم من صفتهم النيابية السياسية، وتغمرهم بصفات من اليومي العامي تجتمع فيها معاني "التزغريط" و"الطحين" والكذب والجنس ... وكل ما نُبز به نائب يَلْزَم عند النابز حزبه، لأنه هو الذي خرّجه وقدّمه وأوصله إلى البرلمان. ثم تكثف الأنباز في تسمية النواب "نوائب"[22]، وتسمية البرلمان "سِيرْك"، أي إنه ميدان تهريج وتمثيل وضحالة فكرية، و"حَمامْ نْسَا"، تعبيرًا عن تفاهة كلمات النواب وكثرة خصوماتهم وارتفاع أصواتهم[23]، و"بَرْخَرَابْ" لسوء أدائه وكارثية نتائجه. ثم تلقى التهمة على سبب خروج السياسيين من السجون ورجوعهم من المنافي وتحررهم من قيود القمع، فيتوجه النبز والشتيمة إلى الثورة والديمقراطية[24]. وتُقصد الديمقراطية بالنبز لأنها البيئة التي تترجَم فيها أهداف الثورة وتتخلّق السياسة ويتشكل الوعي وتتكوّن الثقافة السياسية الديمقراطية. وهُندست الخصومة السياسية الأيديولوجية للإقناع بهذه الفكرة، ومثّل خطابُ الإهانة – ومنه النبز – والثقافةُ السطحية، طاقةً متجددة لإدامة الخصومة والصراع.

(21) نظّمت الهيئة الوطنية للدفاع عن الحريات والديمقراطية ندوة "المجتمع المدني والأحزاب: أية علاقة اليوم؟"، 3 كانون الأول/ ديسمبر 2022، وفيها قال أيمن البوغانمي في مداخلته: إنه ذهب إلى البرلمان في مهمة، فجرى حديث بينه وبين نائبة كانت تنتمي إلى كتلة برلمانية، ثم خرجت منها. قال: سألتها عن سبب خروجها، فقالت: اكتشفتُ أن الكتلة تشكلت لأسباب سياسية!". ينظر: الهيئة الوطنية للدفاع عن الحريات والديمقراطية، "ندوة: المجتمع المدني والأحزاب السياسية، أي علاقة؟"، فيسبوك، 2022/12/3، الدقيقة 61 وما بعدها، شوهد في 2023/3/4، في: https://shorturl.at/mAB28

(22) ينظر ما جمعه أحمد الزوابي: أحمد الزوابي، "منها الزغرادة والباراشوك والبراميل .. السجل الجديد للسِباب بين الأحزاب والنواب"، **ألترا تونس**، 2020/7/18، شوهد في 2023/3/4، في: https://shorturl.at/aGW36

(23) تختزل التسمية معاني النميمة والغيبة وتجسس الأخبار والأحاديث التافهة والخصومات البذيئة.

(24) من أشهر الأنباز التي ترذل الثورة: "الثورة مؤنث ثور"، و"ثورة البرويطة" (البَرْويطة، من الفرنسية Brouette وهي المِنْقَلَةُ. والمقصود هنا عربة البوعزيزي). وتسمى الديمقراطية "الديمخراطية" (شتيمة). ثم كُثفت أنباز التجربة الديمقراطية في نبز واحد هو "العشرية السوداء". ينظر قراءة عادل بن عبد الله في معنى التسمية: عادل بن عبد الله، "العشرية السوداء" أو الاستعارة الكبرى للقوى الانقلابية في تونس"، **عربي 21**، 2022/9/9، شوهد في 2023/1/5، في: https://shorturl.at/pAFJO

3. الاتجاهات الفكرية والسياسية

يُستعمل لقب "الحَفْتَرِيشْ" لمخاطبة الجمع. وتُطلق هذه المفردة على من يعتبرهم المتكلم بلا قيمة. فكل من لم يكن عندهم نفع، أو كان كلامهم في مواضيع تافهة، أو كانوا أخلاطًا لا انسجام بينهم، أو كانوا دون مهارة منافسهم وتاريخه (في منافسات كرة القدم خاصة)، فهُم عند شاتمهم "حفتريش". ثم أصبحت في السياق السياسي اسمًا أُطلق على مؤيدي خليفة حفتر من التونسيين، وهم خليط من اتجاهات سياسية وأيديولوجية جمعتهم الرغبة في إفشال الانتقال الديمقراطي. ويجمع هذا الاسم بين مفردة "الحفتريش" بمعناها الأول، ولقب خليفة حَفتر (بفتح الحاء في تونس)، وصيغة الفعل المضارع "يحَفْتِرْ"، ويعني "يتدبر أمره بأي وسيلة"، ومنه اشتُقّت كلمة "حفَتْرِي". ولا تجتمع هذه المعاني عند كل من يستعمل لقب "الحفتريش"، فالفعل "يحَفْتِرْ"، والكلمة المشتقة منه "حفَتْرِي" يُستعملان في الجنوب الشرقي خاصة، لكن اقترنت باللقب دلالةٌ سلبية، هي أن "الحفتريش" أخلاط من الناس لا فكرَ لهم ولا مشروع ولا مبدأ، وهم شخصيات انتهازية تافهة متقلبة، همّها مصالحها[25]. وقد يخص به مستعملُه المدافعين عن سياسة حفتر في ليبيا، المنتظرين مساعدته لإنهاء التجربة الديمقراطية التونسية؛ وقد يعمّ به كل من يساند الانقلاب ويعارض الانتقال الديمقراطي من أجل عداوة أيديولوجية أو طائفية أو منافع مادية.

يُطلق "الحفتريش" أيضًا على المتحررين من قيم المجتمع وأخلاقه، والمطالبين بإغلاق الكتاتيب وخفض أصوات المآذن، والداعين إلى المساواة التامة بين الرجل والمرأة، والمطالبين بعدم التقيد الحرفي بالأحكام الدينية، والفرانكفونيين المدافعين عن اللغة الفرنسية ومصالح فرنسا في تونس. ويسمى هؤلاء بالحداثيين، ويشتركون على اختلافهم في تأييد انقلاب قيس سعيّد على الدستور لأنه أخرج الإسلاميين من الحكم. وتطلق عليهم أنباز أخرى منها: "أيتام فرنسا" و"الصْبَايْحِيه" و"بيض الجراد" و"أولاد مفيدة" و"حَدَثُوتْ أَحْرُنُوتْ". والمعنى المباشر في النبز الأول[26] هو أنهم أبناء الاستعمار فكرًا وثقافة وانتماءً، فعندما أُخرج المستعمر، بقي هؤلاء من غير حامٍ أجنبي، ولا نسب تونسي، فيُتْمهم مزدوج.

"الصبَايْحِية"[27] (م. "صبَايْحِي") في العهد الاستعماري، فِرقٌ عسكرية من التونسيين، فرنسيةُ التأسيس والتدريب والولاء. ويعتبرها التونسيون رمز الخيانة. وكثر استعمال الكلمة بعد عام 2011 لنبْز المتهمين بالولاء لفرنسا أو المعادين لـ "الهوية" (العربية الإسلامية)، ونُبز بها أيضًا أتباع نظام بن علي، كما نُبزوا بـ "الأزلام" و"أزلام بن علي/ النظام السابق". إلا أن نبز "الأزلام" يشير إلى المستفيدين من النظام في

(25) التركيب في صياغة الكلمة يجعلها بين النبز والشتيمة.

(26) ينظر مثلًا: أمل المكي، "الفرنكفونيون في تونس ... 'أيتام فرنسا'؟ (2/1)"، **ألترا تونس**، 2018/8/8، شوهد في 2023/3/3، في: https://shorturl.at/bmnEM؛ أمل المكي، "الفرنكفونيون في تونس ... 'أيتام فرنسا'؟ (2/2)"، **ألترا تونس**، 2019/8/8، شوهد في 2023/3/3، في: https://tinyurl.com/2smkxfht

(27) ينظر مثلًا: مريم الناصري، "مع إعادة النبش في العلاقات مع فرنسا ... عودة مصطلح 'الصبايحية' إلى الواجهة"، **ألترا تونس**، 2019/9/29، شوهد في 2023/3/3، في: https://tinyurl.com/47m2c85f. وتنطق كلمة "الصبايحيه" بهمزة وصل خفيفة بعدها صاد ساكنة.

المواقع كلها التي احتلوها، ونبز "الصبايحية" يُظهر معنى الخيانة: خيانة الوطن بموالاة فرنسا، وخيانة الشعب بموالاة النظام الذي تحميه فرنسا. ويبين "بيضُ الجراد" هذه المعاني من زاوية أخرى: ففرنسا (الجراد) لم تغادر الأرض التونسية إلّا بعد زراعة بيضها فيها، وللاستبداد أيضًا بيضه. وسيبقى الوطن مهددًا في هويته وحرية شعبه ما بقي هذا البيض فيه.

أما "أولاد مفيدة"، فعنوان مسلسل تونسي يُبث في رمضان، ويركز تركيزًا كبيرًا على تعاطي المخدرات وزنا المحارم والخيانة الزوجية. ويرى منتقدوه أنه لا يراعي حرمة شهر رمضان، ويستغل حقًّا دستوريًا هو حرية التعبير، فيبالغ في تصوير آفات اجتماعية لا لمعالجتها، بل ليَأْلفها المشاهد ويعتبرها جزءًا عاديًا من حياته. ثم اتخِذ العنوان نبزًا/ اسمًا للداخلين في وصف "الحداثيين". ويقابله في السخرية من الإسلاميين نبز "أولاد الشيخ"، أو "أولاد الغنوشي". وقد يُراد بمعنى البنوّة النسبَ المعنوي بين المقصود بالنبز والشخص الذي يُنسب إليه؛ وقد يراد به أيضًا شتيمة جارية على ألسن كثيرين من التونسيين في الخطاب اليومي[28]. ويتداخل هذان المعنيان (النسب المعنوي والشتيمة) في استعمال آخر هو "أولاد بورقيبة"، الرئيس الأول. فأتباعه يطلقونه على المنتسبين إلى خطه الثقافي السياسي، ويفتخرون بذلك. ويستعمله معارضوه لشتم أتباعه بأنهم لقطاء. فقد جمع بورقيبة الأطفال المولودين خارج العلاقة الزوجية في قرى للأطفال تشرف عليها الحكومة، وترعى فيها الأطفال وتعلمهم، وسمّاهم "أطفال بورقيبة". هذا التداخل في ذهن التونسيين بين المعنى الثقافي السياسي (النسب المعنوي) ومعنى اللقيط في الشتيمة الجارية والعبارة المشهورة "أولاد بورقيبة" هو الذي يوجه النبز في "أولاد مفيدة" و"أولاد الشيخ/ الغنوشي". ويغلب سياقُ النبز والشتم والصراعِ السياسي المعنى الثاني.

من الأنباز التي تُطلق على الجمع "النمطُ"، سُمّيت به طائفة واسعة من التونسيين من اتجاهات حزبية وسياسية وفكرية مختلفة، يجمعها "الخطابُ الحداثي"، ومعارضةُ الإسلام السياسي خاصة، ومنهم من يتهمه معارضوه بـ"معاداة" الدين. ويدافع هؤلاء "الحداثيون" عما يعتبرونه نموذجًا تونسيًا فريدًا، ويجعلون من سماته التسامح والانفتاح والحداثة وتحرير المرأة ... إلخ، فهو إذًا عنوان افتخار. لكنهم لا يقدمون تعريفًا دقيقًا لـ"النمط المجتمعي التونسي"، وقد لا تدل آراؤهم على دفاع حقيقي عن الحريات واعترافٍ بالمخالف السياسي وإيمانٍ بالتعدد. وقد جعلهم فرط استخدامهم لكلمة "النمط"، وغموضُ شعارهم، وتفاوتُ مواقفهم من الحريات والحقوق والتعدد، ودفاعُ بعضهم عن النظام غير الديمقراطي، غرضًا لخصومهم. فأصبحت الكلمة نبزًا عامًا يشتمل عليهم. وخُصصت نُخبتهم بأنباز تنفي ما يقتضيه شعارُهم (الحداثةُ) من تعدد وحرية وديمقراطية ... فسُميت "الإكليروس الحداثي" و"الكنيسة الحداثية" و"الكهنوت الحداثي". ونُبز من اتهم منهم بالتطبيع الأكاديمي أو الفني أو السياحي ... وغير ذلك، بـ"حَدَثُوتْ أَحْرُنُوتْ"، تحريفًا لاسم الصحيفة الإسرائيلية **يديعوت أحرونوت**.

يكشف كل ما يُتبادل من أنباز في هذا المعنى عن صراع يقسم المجتمع التونسي وطرفيه الكبيرين

(28) العبارة شائعة في الخطاب اليومي التونسي، واشتهرت كثيرًا في قصيدة الشاعر العراقي مظفّر النوّاب "القدس عروس عروبتكم".

الإسلاميين والعلمانيين، ويعبّر عنهما نبزان آخران: الأول "تونستان"، ويشير به "الحداثيون" إلى أن غايةَ الإسلاميين تأسيسُ دولة دينية متطرفة في تونس؛ والثاني "بنو علمان"، ومعناه عند الإسلاميين أن الحداثة والنمط المجتمعي وقضايا المرأة والجندر ... وما إلى ذلك، شعارات لحقيقة واحدة هي تنصيب نخبة إقصائية، تحتكر الحكم وتتدين بعلمانية متطرفة وتؤبد تبعية تونس لفرنسا خاصة.

4. مفاهيم سياسية

يُقلب "الصاد" "سينًا" في المصالحة/ "المسالحة"، والمصلحة الوطنية/ "المسلحة" الوطنية. وللنبز صلة بالسلْح، فـ "المسالحة" تقترن في بعض التدوينات بعبارات منها "السالحون على الشعب الكريم دولةً ومؤسساتٍ". وهو من "نبز المثقفين"، لأن كلمة السلح ليست متداولة، ولا معروفة عند عامة الناس.

يُعبّر "التصويت" في الانتخابات عن المسؤولية والحرية؛ إذ لا يكون إلا بعد وعي سياسي ورأي وإرادة واختيار عقلي، أو هو تدريب على هذا كله. لكن النبز ينقله إلى جذر آخر، فيسميه "التسويط"، وهو الضرب بالسوط في اللهجة التونسية. ومن أمثلته: "حِرصًا على "المَسْلحة" الوطنية، يجري الآن "تمرير حكومة الفخفاخ (رئيس الحكومة بين شباط/ فبراير 2020 وتموز/ يوليو 2020)، ثم "التسويط" لها في الآجال"؛ و"ستكونون محل تسويط". ويتكرر النبز كثيرًا، فيتعدى السخرية الظاهرة إلى قصد تشويش الثقافة السياسية الديمقراطية: يشوّه المفهوم في الذهن، ويُنقل المواطن من ممارسة الحرية والمواطنة والشعور بالمشاركة في بناء الديمقراطية إلى الشعور بالوقوع في العبودية.

يُستبدل حرف الذال أيضًا بالضاد، في المناضل والنضال، فيقال: "المناذل" و"النذال". وقد اختفى أكثر معاني النضال المعجمية، وغلب على الاستعمال المدرسي واليومي معنى واحد ثبّته العمل السياسي في مقاومة الاستعمار والدكتاتورية، وهو أن النضال عمل بطولي من أجل الحرية والكرامة والسيادة. وقلْبُ الضاد ذالاً تحريفٌ يمحو كل ما اقترن بالكلمتين من معانٍ إيجابية مستفادة من تاريخ الحركة الوطنية ونشاط المعارضة بعد الاستقلال، ويثبتُ معاني النذالة والخِسة، ويَتهم النظامَ السياسي وأعوانه برفع شعارات الوطنية ومقاومة الدكتاتورية من أجل منافع مادية رخيصة. وهذه صورة راسخة في الذاكرة الشعبية، فكل ما يسميه النظام منذ الاستقلال نضالاً، ويجازي عليه بالمال والأوسمة، يوازيه عند الناس تصنيف سلبي يجمع المتنفعين من النظام المستبد برصيد نضال وهمي. فإذا استُعمل النبزُ نفسُه في السخرية من المعارضة، أُخذت صورة المناضل "الرسمي" في المتخيل الشعبي، وعُكست على ضحية الدكتاتورية، فسُمي "مناذلاً". وصار المناضلان/ المناذلان متنافسين في النذالة.

من خصائص هذا النبز أنه عام غيرُ مقيد بالعلَمية، يتنابزُ به الخصوم جميعهم. ومن نتائج التساهل في استعماله ترذيلُ قيمة النضال، وازدراءُ المناضلين الذين سحقتهم دولة التسلط عقودًا طويلةً، وتكوينُ المجتمع تمثلاً سلبيًا لنفسه. فلا يرى التونسي مواطنه إلا نذلاً. ويغرق النابز في ثقافة سياسية سطحية غير ديمقراطية، يُمدّها خطاب الإهانة، فتُنتج في كل يوم أنبازًا وشتائم جديدة. وهذه ظاهرة معقدة لا يمكن تفسيرها بالانحراف الأخلاقي، أو الخلل التعليمي، أو ضعف التدين ... إلخ، بل هي هندسة دقيقة من أجل نتيجة محددة: تخريب الثقافة السياسية الديمقراطية وإفشال الانتقال الديمقراطي وتأبيد النظام التسلطي.

5. الرئاسة

نجح خصوم الرئيس الأسبق منصف المرزوقي في تثبيت شتيمة صارت علمًا له: "الطرطور"، واستعملوا أيضًا نبزًا يحرّف اسمه إلى "الزقزوقي". وتُستعمل كلمة "زقزوق" في السخرية، لما قد تحيل إليه من الخفة والعجلة. وأُطلق النبز بصيغة قريبة على "محسن مرزوق"، فصار "محسن زقزوق" للعلة نفسها، كما يُفهم من نبز آخر هو "محسن مَزْرُوبْ" (أي عجِل)، أو لما يروّجونه في "مغامراته الجنسية" التي ملؤوا موقع فيسبوك بالحديث عنها، ولا سيما لما اختار "المفتاح" رمزًا لحزبه "مشروع تونس".

حُرِّف اسم قيس سعيّد، فصار "قيصصعيد" و"قيصعيد"، وحُرِّف شعاره "تصحيح المسار"، فأصبح "تسحيح المسار/ المصار". وسُمي "الإخشيدي" لتشبيهه وعودَ السياسيين للشعب بوعود كافور الإخشيدي للمتنبي. ولم تكن الكلمة أولَ الأمر نبزًا، بل كانت قرينة على "ثقافة" سعيّد، أو على تميّز لغته. ثم استُعملت للسخرية من ثقافته القديمة المحصورة في البرامج المدرسية. لكن تبنى أنصاره النبز، وسموا به صفحاتهم في فيسبوك (صفحة المنجل الإخشيدي الجارح)، واشتقوا منه الفعل "أَخْشَدَ"، أي أمضى فيه الإخشيدي حكمه. فعندما فاز في الدور الثاني من الرئاسيات، قالوا إنه "أَخْشَدَ" منافسه، ولما عزل وزيرًا قالوا: "أخشَده". وسموا "دولته" "الدولة الإخشيدية العظيمة"، وانتسبوا إليه، فتسمّوا بـ "الإخشيديين".

سُمي أيضًا "قَيْسْبُوكْ" للإشارة إلى أنه لم يفز في الانتخابات الرئاسية بقهوة وقارورة مياه معدنية كما يقول أتباعه، بل فاز بجيش إلكتروني خفي. واخترع معارضوه "بَوَّاسْ الأكتاف" من احتضانه الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون عندما زار فرنسا. وكنوا بهذا النبز عن العمالة لحديث سعيّد في لقاء صحافي في باريس عن عدم حاجة فرنسا إلى الاعتذار عن جرائم الاحتلال، وقولِه إن الوجود الفرنسي في تونس كان حماية لا استعمارًا[29]. واستعملوا "الدمية" للإشارة إلى أن الحكم تسيّره قوة خفية إقليمية - دولية، واخترعوا نبز "قَيْسْ ساطورْ" لاتهامه بأنه لا يقول الحقيقة، ولا سيما في الوعود بإنجاز المشاريع (المدينة الطبية، القطار السريع ... إلخ). وهذا النبز مأخوذ من اسم رجل تونسي يُدعى "أحمد ساطور"، استُضيف في إحدى القنوات التلفزية ليتحدث عن بطولاته، وكان يروي قصصه كأنه يحدث بشيء واقعي، وهو يخترع قصصًا لا حقيقة لها. فصار اسمه مضرب المثل في الكذب.

نُبز بـ "زقفونة" لاستعماله هذه الكلمة عندما استقبل نور الدين الطبوبي، ثم قلّبها معارضوه على ستة وجوه: "زَقَفُونَة" و"زَقْفُونَا" و"زَقَفُونْ" و"زَقْفَنَة" و"مُزَقْفَن" و"زَقَافِنَة". والأنباز الثلاثة الأوائل تطلق على سعيّد. والزَقْفنة سياستُه وأسلوبُه في الحكم، والمزقْفَن الواحد من أتباعه، والزقافنة أنصارُه.

نُبز بـ "الضب" لروايته حكاية مَثَلية فيها كلمة "الضب"، واستُعمل النبز مفردة، وفي عبارة "يا دين الضب"، وهي تحريف لـ "يا دين الرب"، العبارة الجاهزة التي يستعملها التونسيون للتعبير عن الاستغراب، وقد يكون استغرابًا ممزوجًا بحسرة.

(29) جرى الحوار في 23 حزيران/ يونيو 2020. ينظر مقاطع الفيديو وتعليقات التونسيين في: "على فرانس 24، قيس سعيّد حول لائحة اعتذار فرنسا: تونس كانت تحت الحماية وليس الاستعمار المباشر وكما يقول المثل الفرنسي من يعتذر يتهم نفسه"، **باب نات**، 2020/6/24، شوهد في 2023/3/6، في: https://tinyurl.com/m6h5ymv2

أطلق عليه أيضًا "الارتفاع الشاهق" بعدما وصف "الانفجار الثوري التونسي" الذي أوصله إلى الرئاسة بـ"الصعود الشاهق في التاريخ". ولفتت العبارة النظر، لكنها لم تكن نبزًا أول الأمر، ولم تشع مثل "زقفونة" و"الضب". فلما فُقدت سلع غذائية من الأسواق وتأخر صرف الرواتب عن التاريخ المعهود، وطالت الصفوف أمام المخابز والمغازات، كثُر تداول "الارتفاع الشاهق". ويضاف إليه أحيانًا الفعل "يشهق" للتعبير عن أزمة النظام واختناقه.

استُعملت أنباز أُخرى تصف سعيّد بالدكتاتورية والانفراد بالرأي، وأشهرها "الحاكم بأمره" و"صاحب الدستور". والنبز الثاني كثيف الدلالة في التعبير عن رفض مراسيم سعيّد لإلغاء دستور عام 2014، وإجراء استشارة إلكترونية وتنظيم استفتاء شعبي وإصدار دستور جديد، أعدّه قيس سعيّد، ثم أقره ووقّعه. ويعبّر عن هذه المعاني نبزُ "سِيدْنَا"، وهو في التاريخ لقب كان يطلق على الباي، وفي النبز سخرية معناها أن حدَث 25 جويلية (تموز/ يوليو) ليس "تصحيح مسار"، بل تأسيس لحكم فردي مطلق، يحاكي استبدادَ نظام البايات[30].

قُلب الكاف "ميمًا" في اسم نادية عكاشة (مديرة الديوان الرئاسي سابقًا)، فقيل "عماشة"، من العَمَش، تعريضًا بعدم الرؤية وسياسة الخبط وغموض المآل. ولما استقالت/ أُقيلت ووُصفت بالمُستقالَة. والكلمة بهذه الصيغة معروفة في مواقع الإنترنت، لكن استعمالها في السياق التونسي يشير إلى التضارب في خبر استقالة/ إقالة نادية عكاشة. فقد أعلنت في تدوينة على فيسبوك (24 كانون الثاني/ يناير 2022) أنها استقالت، ورجت الرئيس قبول استقالتها. ثم أصدر الرئيس بعد يوم أمرًا ينهي فيه مهماتها في إدارة الديوان الرئاسي. فاستعمل المعارضون وصفًا يمزج وزن اسم الفاعل (مستقيل) بوزن اسم المفعول (مُقَال). وتشير الصيغة إلى غموض الخبر، وتعبّر تعبيرًا مكثفًا عن عدم فهم ما يجري في القصر الرئاسي.

6. الجمعيات والنقابات والصحافة

قُلب حرف "الجيم" في "المجتمع المدني" "شينًا": "المشتمع المدني". ولا يحيل القلب هنا على شيء، لكنه نوع من السخرية كما في عبثِ التونسيين بطاء "خطيبي" في كلام الفتيات، فيكتبون على لسانهن "خَطْشِيبِي"، وهو تحريف مأخوذ من لهجة الجريد التونسي في نطق الطاء "طاءً" و"شينًا" مدغمين. وسمي الصحافي حمزة البلومي بـ"حمزة الفبروكي" لإدانته باختلاق (فبْركة، من الفرنسية Fabriquer) ملفات إعلامية لتشويه شخصيات ومؤسسات. وقُلب لقب لطفي العماري "الحماري"، و"اسْتُفِيدَ" (كلمة تعني الوشاية، وتُطلق على الذين يوظفهم النظام السياسي وُشاة)، لأنه يُتهم بأنه كان يكتب تقارير في خصوم النظام قبل عام 2011. وحُرّف اسم نور الدين الطبوبي، الأمين العام للاتحاد العام التونسي للشغل، فصار "لَخْلَمِينْلْعَامْ" (الأخ الأمين العام)، و"نور الدين كَرْشَة"، و"نور الدين العام التونسي للشغل". والنبز الأول سخرية من كيفية نطق النقابيين صفة الطبوبي، والثاني

(30) ينظر بعض أنباز سعيّد: أحمد الزوابي، "الإخشيدي و'قيس بوك' و'نظام قيس' ... طرائف ومنحوتات لغوية تفاعلاً مع قيس سعيّد"، **ألترا تونس**، 2019/11/4، شوهد في 2023/3/3، في: https://tinyurl.com/5zm2pzy8

يستبدل بلقبه كلمةَ "كرشة" (أحشاء الخروف)، لأنه كان موظفًا في شركة لحوم، ولذلك يطلق عليه أيضًا: "الجزار" و"المَرَاقْزِي" (بائع النقانق) تعريضًا بمهنته وضعف تحصيله العلمي. والثالث يمزج اسم الطبوبي باسم الاتحاد، وأظن أن فيه سخرية من ديمقراطية قيادة الاتحاد، فمواقفُ المكتب التنفيذي واختياراته لا تعبر عند منتقديه عن مواقف المكاتب الجهوية، وسياستُه لا تمثل قواعده المؤلفة من مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية. فكأن قيادة المكتب التنفيذي هي الاتحاد كله. وتتراكم هذه الأنباز وما يرافقها من صور وشتائم ووقائعَ[31] حتى تحجب تجربةَ الطبوبي النقابية وتساهم في إنهاك الاتحاد العام التونسي للشغل وتجريد الشعب من أكبر منظمة للدفاع عنه. ويعبّر عن هذه النتيجة نبز مباشر شاع كثيرًا في تعليقات الإسلاميين، هو "اتحاد الخراب"، ونبزان ساخران: أولهما كلمة "الخيمة" التي استعملها النقابيون للدلالة على أن الاتحاد مؤسسة جامعة للتونسيين، فقَلَبها الساخرون نبزًا. فالخيمة في التعبير صورةٌ بدوية رثة، ولا حقيقة لها في الواقع لخضوع الاتحاد في نظر النابزين لنفوذ اتجاهات أيديولوجية تعادي الإسلاميين معاداة جذرية. وثانيهما "أكبر قوة في البلاد"، وهو جزء من الشعار النقابي "الاتحادْ الاتحادْ .. أكبرْ قوة في البلادْ"، ثم قُلب نبزًا. فـ "أكبر قوة في البلاد" شعار يصْدق في الديمقراطية ويكْذب في دولة التسلط، أي إن الاتحاد كان كبيرًا في عشرية الانتقال الديمقراطي: نظم الإضرابات الكثيرة، وأشرف على "الحوار الوطني"، وشارك في الحكومات. وعندما وقع الانقلاب (25 تموز/ يوليو)، خفت صوته واختفت قوته، بل أيدت قيادتُه الانقلاب. ومعنى هذه المقابلة في نظر النابزين أن قوة الاتحاد ليست ذاتية، بل هي هبةُ الديمقراطية، وأنه استعملها لتخريب الانتقال الديمقراطي، فاستحق اسم "اتحاد الخراب".

7. الشخصيات الأكاديمية العامة

حُرّف اسم أبي يعرب المرزوقي (أستاذ جامعي ومستشار رئيس الحكومة الأولى في حكم الترويكا) إلى "أبو يضرب التكروري". و"يضرب" فعل يُستعمل في اللهجة التونسية بمعنى "يتناول" و"يأخذ". و"التكروري" هو القنب الهندي. وينقل النبز المقصودَ به من إنتاج الأفكار (أستاذ فلسفة/ متفلسف) وإبداع الحلول (مستشار) إلى تعاطي المخدرات، ينتجها ليتعاطاها!

ونُعت هشام جعيط (ت. 1 حزيران/ يونيو 2021) بـ "الخوانجي" لموقفه الإيجابي من الرئيس منصف المرزوقي. واتهم يوسف الصديق بانتهاكه مقدسات الإسلام وشربه الخمر، فسُمي "يوسف السكير" و"يوسف الزنديق". وسُمي محمد الطالبي (ت. 1 أيار/ مايو 2017) "أبا جهل" و"تمساح الصحراء" و"المومياء".

وتدل أنباز أخرى على احتقار المثقفين عامة، ومن أشهرها "النقبة المثقفة" و"المُخَمِّمْ". ويُطلق أولهما على نخبة "التيار الحداثي" الذي يسمى في أنباز أخرى "النمط" و"الحدثوت" ... و"النقبة"

(31) من أهمها مشاركةُ الاتحاد في حكومات الانتقال الديمقراطي، ثم انقلابه على تاريخه بتسميته عشرية الانتقال بـ "العشرية السوداء"، وعقدُه المؤتمر الاستثنائي (تشرين الأول/ أكتوبر 2020)، على الرغم من معارضة قيادات نقابية رفضت تنقيح الفصل 20 من القانون الأساسي. وعُقد المؤتمر ونُقح الفصل الذي يشرط الترشح لعضوية المكتب التنفيذي بولايتين فقط. وتمكنت قيادة الاتحاد من تجاوز هذا الشرط. فوصفها نقابيون بالانقلابية، وطالبوها باحترام مبادئ الديمقراطية.

هي الثقب، ومعناها في النبز أن هؤلاء لا ينتجون شيئًا مفيدًا، كالثقب لا يمسك شيئًا. ولها أيضًا معنًى جنسي سلبي Passive، وهو المقصود عادةً.

و"المُخَمّمْ" هو المفكر، من الفعل "يخَممْ" أي يفكر في الشيء. وكثيرًا ما يدل الفعلُ في الاستعمال على الحيرة والتردد والعجز. وأهم دلالات النبز الاحتقارُ بحصر مشاغل "المخمم" في ما لا نفع فيه، وقد يضاف إليه نعت سلبي لزيادة الازدراء، كما في "المخمم الانقيادي"، أي "المفكر القيادي".

تسقط من الاعتبار في معاملة هذه الشخصيات قيم احترام العِلم والفكر والمثقف والكبير كلها، وتنكمش مساحة الحوار، ويصبح النبز لغة تخاطب، ومعيار تقييم. ومعظم مستعمليه كتلة بشرية تجمعها ثقافة عامية سطحية تشكل بنية تفكير عامة، وإن بدت في ظاهر مواقفها متباينة الاتجاهات الفكرية والسياسية. ويعمل النبز - وهذا دوره الخطر - على محو التمايز بين النخبة والعامة/ العامي، ويُسقط النخبة من مكانتها الاعتبارية، ويرقّي العامة إلى مرتبة التقييم والحكم والقيادة.

ثالثًا: النبز والثقافة السياسية

بيّنتُ في الفقرة السابقة أن الأنباز تتعلق بجميع ما يشتمل عليه مفهوم الثقافة السياسية، وذكرتُ في استنتاجات جزئية أن الأنباز في مرحلة الانتقال الديمقراطي خطابُ ثقافة سياسية. وهو ما سأوضحه الآن ببيان انقسام النخبة التونسية وفشلها في إنجاز التسوية السياسية.

تُقسم النخبة التونسية إلى تيارين كبيرين: الأول "العائلة الديمقراطية"[32]، وهذا هو اسمها الجامع وعنوان هويتها وشعارها السياسي. وتخصص بنعوت، منها الحداثية والوطنية والتقدمية والاجتماعية والدستورية والتجمعية. وقد يكون النعت تأكيدًا للاسم ومرادفًا شارحًا، مثل "العائلة الحداثية"، حيث يشير النعت إلى مشروعها، وهو الحداثة الفكرية والسياسية بمرجعيتها الغربية، وقد يكون تمييزًا للعائلة الديمقراطية من غيرها من التيارات السياسية، أو تمييزًا بين الاتجاهات السياسية المنتمية إليها. فصفة "الوطنية" تتضمن تمييزًا بين الأحزاب العلمانية والأحزاب الإسلامية، والكلمتان متقابلتان في الاستعمال. وصفة "التقدمية" تميز اليسار والقوميين في "العائلة الديمقراطية". وصفة "الاجتماعية" تميز اليسار أيضًا لتبنّيه شعار الدفاع عن حقوق العمال والطبقة الوسطى، ونعت "الدستورية" يميز المنتسبين إلى الحركة الدستورية/ حزب الدستور، وأعني بالمنتسبين إليها الذين يطلبون ريعها السياسي والاجتماعي، فيرفعون شعارات الحركة الدستورية بعدما ذهب مؤسسوها وزعماؤها. وقد تخصص "العائلة الدستورية" بصفة "التجمعية" لتسمية المنتسبين إلى "التجمع الدستوري الديمقراطي" (حزب بن علي). وهي تسمية تترجم الصراع على الإرث البورقيبي النوفمبري[33]. وتنتمي "العائلة الديمقراطية"

---

(32) يراجع: عادل بن عبد الله، "هل توجد 'عائلة ديمقراطية' في تونس"، **عربي 21**، 2019/8/30، شوهد في 2023/3/3، في: https://tinyurl.com/2taevstx. ويعتبر بن عبد الله من أكثر الكتاب التونسيين نقدًا لـ "النمط" والمنظومة القديمة والتوافق بالصيغة التي جرى بها.

(33) استعمال تونسي يعني إرث بورقيبة الرئيس الأول، وإرث بن علي الرئيس الثاني. والنوفمبري نسبة إلى تشرين الثاني/ نوفمبر 1987، الذي وقع في اليوم السابع منه انقلاب زين العابدين بن علي على بورقيبة.

بجميع اتجاهاتها إلى "السردية البورقيبية" التي تعتبر نفسها ممثلة التنوير والحداثة في تونس: تأسيسًا وتطويرًا وحماية، وترفض أن يكون لها شريك إلّا بشروطها، وفي إطارها. لكن مواقف مكونات هذه العائلة من الديمقراطية متفاوتة، فمنهم من يدافع عنها، ومنهم من يتحفظ عن مشاركة الإسلاميين مثلًا، أو عن محالفتهم، ومنهم من يرفع الشعارات الديمقراطية، ولا يتردد في دعم الدكتاتورية.

والتيار الثاني الإسلاميون، وأعني في هذا البحث حركة النهضة خاصةً، لأنها أكبر حزب إسلامي منظم، أعلن عن نشاطه السياسي منذ 6 حزيران/ يونيو 1981، ولها اليوم قاعدة شعبية واسعة، وساهمت في عملية الانتقال الديمقراطي. وهم يعتبرون الديمقراطية أمرًا وجوديًا، ويجدون أنفسهم مضطرين إلى الانتظام في العملية الديمقراطية والدفاع عنها، ويرون أن أجهزة الدولة ومؤسساتها ومنظومة الحكم فيها تشترك كلها في رفضهم، وأنْ لا سبيل إلى الاعتراف بهم جسمًا قانونيًا، وشريكًا في الحكم محتمَلًا، ومواطنين محفوظة حقوقهم، إلا في تجربة ديمقراطية ناجحة. لكن حاجة النهضة إلى الديمقراطية في مؤسسات الدولة ليست كحاجتها إليها داخل مؤسساتها. وقد بدت من زعيمها قرارات غير ديمقراطية في حركته، منها تصرفه في نتائج الانتخابات الداخلية في عام 2019 (إسقاط عبد اللطيف المكي وعبد الحميد الجلاصي مثلًا من قائمات تونس الكبرى وتعيين الأول في دائرة الكاف، والثاني في دائرة نابل، ليتمكن الغنوشي من الترشح لمجلس النواب في دائرة تونس).

تدل الأنباز على أن خصوم "العائلة الديمقراطية" يتمثلون طبيعتها ومشروعها وشعبيتها ودورها تمثلًا أيديولوجيًا؛ فيعتبرونها دينًا مغلقًا لا فلسفة متطورة (الإكليروس الحداثي، الكنيسة الحداثية، الكهنوت الحداثي، النمط، بنو علمان). ويرون أنها تعتبر نفسها الديمقراطية الوحيدة، وترفض كل من وُجد خارجها. وأنها استطاعت تثبيت هذه "العقيدة" باستقرار منظومتها في السلطة منفردةً بها من موقعَي الحكم والمعارضة معًا منذ الاستقلال. وحفظَ توازنَها وهيمنتَها التدافعُ الداخلي بين ألوانِها (الحداثية، العلمانية، الوطنية، التقدمية، البورقيبية، الدستورية، التجمعية) وهوياتِها الجهوية (بِلْدِية (البلدية أصيلو الحاضرة تونس، والمقصود عائلات النفوذ خاصة)، سْوَاحْلِية (سكان الساحل[34])، وقد بقيت نخبة منهم في السلطة منذ الاستقلال)) ومصالِحِها (اقتصاد الريع، الزبونية ... إلخ).

يرون أيضًا أن مشروعها حكمٌ تسلطي وتغريبٌ في الثقافة والتطبيع (الشبيحة، البراميل المتفجرة، النمط، النقبة الثقافية، أولاد مفيدة، حدثوت أحرنوت). وليس الإيمان بالديمقراطية وضرورتها للمجتمع مسألة مبدئية في التيار المهيمن على العائلة، فمعنى الديمقراطية عندها هو حفظ "سلالتها الوطنية" التي يعبر عنها نبز "النمط". وعنوانُه الكبير النمطُ المجتمعي التونسي؛ ومُضمَراتُه النسخةُ البورقيبية من المشروع الحداثي في الفكر والثقافة والسياسة والاجتماع، ومنافعُ الدولةِ الماديةُ والرمزيةُ، وحراسةُ حدود "العائلة الديمقراطية".

(34) الساحل منطقة ساحلية في الوسط الشرقي التونسي، تتكون من ثلاث ولايات (محافظات): سوسة والمنستير والمهدية. وهي مناطق حضرية قديمة. وكان الرئيس الأول الحبيب بورقيبة من المنستير، ففضّل الساحل في التنمية والمناصب الحكومية. ويذكر منير الشرفي أن ربع الحكومة كان من المنستير طوال حكم بورقيبة الذي استمر ثلاثين عامًا. ينظر التفاصيل في: منير الشرفي، **وزراء بورقيبة**، ط 2 (تونس: دار أبولونيا، 2017).

هي عندهم أقلية لا شعبية لها ولا وزن (صفر فاصل[35]، حفتريش) على طول استئثارها بالحكم الذي مكّنها من وسائل الدولة للاتصال بالناس وهندسة التعليم وصناعة الثقافة ... إلخ، فهي لذلك لا تقبل الديمقراطية، ولا يضمن بقاءها وسيطرتها ومصالحها، إلّا الأنظمةُ الدكتاتورية.

هي في نظرهم وظيفيةٌ في دورها (أيتام فرنسا، الصبايحية، بيض الجراد، اليسار الوظيفي، بنو طحنون، طحاحين) تقود الثورة المضادة، وتنفذ مشروعًا استعماريًا فرنسيًا خاصة. وتمنعها وظيفيّتها من المشاركة في انتقال ديمقراطي يؤسس لحكم وطني مستقل استقلالًا حقيقيًا.

لكل وجه من هذه الوجوه ما يقابله في تمثّل العائلة الديمقراطية للإسلاميين. فهم "دواعش" يتظاهرون بالاعتدال، ويخفون مشروع "أسلمة" المجتمع واضطهاد المرأة (تونستان)، ويحاولون اختراق مؤسسات الدولة (غواصة) للتمكين لأتباعهم ونهب اقتصاد البلاد (نهبة، نكبة، تعويضات)، ويوظفون الدين في غاياتهم السياسية، ولولا ذلك ما كثر أتباعهم (تجار الدين)، ويتلقون التعليمات من تركيا وقطر (قردوغان، قطرائيل) ويفرّطون في استقلال الدولة وسيادتها.

المجال الكبير الذي نشط فيه النبز هو معضلة التعايش بين العلمانيين والإسلاميين، ففيه يتجدد صراع سياسي ما زال محكومًا بإرث الخصومة الأيديولوجية بين التيارين منذ أواخر السبعينيات في الجامعة، ولم تمكن المراجعات القليلة[36] من تخفيف حدة الانقسام ومحاصرة الخطاب السلبي المانع التقارب السياسي. وفيه يخوض الطرفان صراعًا أيديولوجيًا حادًا وُظف لإذكاء العداوة وتعميق الانقسام الاجتماعي. وقد أنتج هذا الواقع مشهدًا مركبًا ملتبسًا: عداوة أيديولوجية موروثة، وخصومة فكرية غير منتجة، وحكومات رخوة، ونقابات متطاولة، وإعلام موجَّه، وأزمات اجتماعية واقتصادية وأمنية متراكمة، وانتقال ديمقراطي متعثر بعد ثورة لم يستعد لها أحد، ولم توجّهها قيادة معروفة.

في واقع الانقسام الاجتماعي الحاد، قادت هذه النخبة الانتقال الديمقراطي، وكان يُنتظر منها إجراء تسوية سياسية "تاريخية" ليتعايش العلمانيون والإسلاميون، ويتجاوزوا صراع الهوية الذي حكم العلاقات بين التيارين. فتعترف "العائلة الديمقراطية" بدخول ألوان جديدة في الحياة السياسية القانونية، أهمها اللون الإسلامي بهويته العربية الإسلامية وانتمائه الاجتماعي الهامشي ومصالحه الرمزية والمادية. وقد وُجدت في "العائلة الديمقراطية" شخصيات تدعو إلى التوافق مع حركة "النهضة" (أكبر حزب سياسي إسلامي) من أشهرها الباجي قايد السبسي (رئيس الوزراء في الفترة

(35) "صفر فاصل" نبز أطلق على الأحزاب اليسارية والقومية و"الليبرالية" التي كانت نسبة نتائجها في الانتخابات ضئيلة جدًا، ويعني أن لا وزن لها في الواقع، ولا شعبية.

(36) أهم نصوص المراجعة وثائقُ "هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات". ينظر: "وثائق هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات بتونس"، نشاز، شوهد في 2023/3/3، في: https://shorturl.at/CEW49. وهيئة 18 أكتوبر هي إطار عمل سياسي شكلته شخصيات وأحزاب تونسية معارضة في كانون الأول/ ديسمبر 2005. في مراجعات الإسلاميين في تونس، ينظر: صالح كركر، **الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة** (باريس: [د. ن.]، 1998)؛ ينظر أيضًا دراسة مقارنة بين مراجعة صالح كركر (تونس) وسعد الدين العثماني (المغرب) في: الأزهر الصقري، "الإسلام العلماني أو العلمانية المقنعة"، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2021/3/29، شوهد في 2023/3/6، في: https://shorturl.at/vCDVY

شباط/ فبراير 2011 - كانون الأول/ ديسمبر 2011؛ ورئيس الجمهورية بين كانون الأول/ ديسمبر 2014 حتى وفاته في 25 تموز/ يوليو 2019). واعتُبر توافق الشيخين (لقاء السبسي والغنوشي في باريس في 15 آب/ أغسطس 2013) شرطًا ضروريًا لبناء ثقافة سياسية جديدة، تتجاوز تاريخ الإقصاء والاستقطاب الثنائي بين الدساترة والإسلاميين. لكن ثقافة النبز سرعان ما اشتملت على هذا التوافق، فنُعت الباجي بـ "البيّوع"، ووصف خطاب التوافق والوحدة الوطنية بأنه خطاب تكاذب، تستهلكه نخبة سياسية ولوبيات لا تطلب به إلّا مصالحها الخاصة، وقاوم معارضوه من "العائلة الديمقراطية" تحوّله إلى "تسوية تاريخية"، وحبسوه في حدود "التوافق بين الشيخين"، وشاركهم معارضوه من الإسلاميين في تسميته "التوافق المغشوش"، ووصف بعض الإسلاميين قادتهم بـ "الأيادي المرتعشة" لعجزهم وخضوعهم لشروط المنظومة القديمة. ومن مواقف العجز التي يعددونها مساهمة الإسلاميين في إسقاط "قانون تحصين الثورة" في أيار/ مايو 2014، والتصديق على قانون المصالحة الوطنية" في أيلول/ سبتمبر 2017، و"التطبيع" مع المنظومة القديمة التي كانوا يتهمونها باضطهادهم قبل الثورة، والاعترافُ بأن التوافق ينبغي له أن يكون في "بيت بورقيبة"، أي بالانتظام في السردية البورقيبية.

يعني انتشارُ الأنباز وحماسة الناس في ترويجها واستواؤهم في استعمالها، العامي والمتعلم والصحافي والأستاذ والجامعي ... إلخ، أن النبز تعبير عن ثقافة سياسية غير ديمقراطية، تكونت قبل الثورة والانتقال الديمقراطي، وليس في قيمها ومفاهيمها الإيمانُ بالرأي المخالف والتعدد والحرية والديمقراطية ... إلخ، وإن هي رفعت الشعارات الديمقراطية كلها. وتساهم الأنباز في تفسير عجز النخبة التونسية في مرحلة الانتقال الديمقراطي. فالانهماك في التعبير به عن الموقف السياسي والفكري ينحط بالنخبة إلى عامية الجمهور، ويصبح منتجًا لسلوكها/ انفعالها السياسي، ويحتحت (يُسقط) قيمتها الاعتبارية عند الناس.

خاتمة

النبز في عشرية الديمقراطية في تونس مدخل لدراسة الثقافة السياسية، يبيّن جانبًا مهمًا من خطة محاصرة الديمقراطية وقتل السياسة لإعادة نظام التسلط، ويشرح كيف ساهم أنصار الثورة أيضًا في الوصول إلى هذا المصير وهم يظنون أنهم يبنون الديمقراطية. ويمكن استنتاج خلاصتين مما تقدم:

الأولى أن الأنباز تبيّن تاريخية الثقافة السياسية وقوة صلتها بالنظام السياسي والنظام الاجتماعي. فخطاب الإهانة، ومنه النبز، لم تنتجه الثورة ولا الديمقراطية، لكنه ثمرة ثقافة سياسية تشكلت في دولة التسلط والاستبداد، ثم استعملتها أدواتُها بعد الثورة لتعطيل الانتقال الديمقراطي وإفشاله. ولم يكن ممكنًا، بعد ثورة مفاجئة، التحكم في العداوات الكامنة والأحقاد القديمة والجروح النفسية الغائرة، ولا تكوينُ ثقافة سياسية ديمقراطية دفعة واحدة. فاهتم التونسيون بالشأن العام وخاضوا في قضايا الانتقال بثقافتهم السياسية المكتسبة، ولم ينتبه أنصار الثورة والديمقراطية إلى ضرر مجاراة التنابز والتشاتم، فلم يقتصدوا في استعمال خطاب الإهانة وهم يظنون أنهم يدافعون به عن الديمقراطية ويؤسسونها. الثانية أن الأنباز تبين وجود مسارين متوازيين: الأول متخيل هو الانتقال الديمقراطي بجميع مفرداته: الحرية، الديمقراطية،

حقوق الإنسان، المواطنة، البرلمان، النظام البرلماني، المجتمع المدني، التأسيس، التوافق ... إلخ. وهو متخيل لأنه مسار خطابي في جوهره، لم يكن البناء الديمقراطي فيه ترجمة لثقافة سياسية ديمقراطية مشتركة، ولم يُراكم المنجزُ السياسي نتائجَ اقتصادية تنعكس على واقع الناس. والثاني واقعي هو الانقسام المفضي إلى عودة نظام التسلط بأنبازه كلها: النكبة، النهبة، البرخراب، اتحاد الخراب، صفر فاصل، الزغراطة، العياطة، الحارزة، الإكليروس الحداثي ... إلخ، وهو واقعي لأنه منجَز جماعي، هندسه وقاده خصوم الديمقراطية، وشارك فيه بغير وعي أنصارها، ولأنه تعبير عن الثقافة السياسية المحددة للموقف السياسي، الموجهة إلى النخبة وجمهور الأحزاب من المتعلمين ومن عامة المواطنين. وتدل سهولةُ اختراع النبز وكثرةُ تداوله وسرعةُ انتشاره وإطلاقُه على كل شيء واستواءُ الناس في استعماله على أنه صار مكونًا مركزيًا في الثقافة السياسية التونسية، واستُبدِل بالخطابِ السياسي المنظم المعقلن. فتناولَ مؤسسي دولة الاستقلال والشخصيات المعارضة والشخصيات العلمية والمفاهيم السياسية والأحزاب ... إلخ، وعمّم "منهج" نبش العيوب في تقييم الأشخاص و"نقد" الأفكار حتى غدا الموقف السلبي معيارًا مهيمنًا في تحديد الرأي السياسي. وأدى هذا كله إلى تبديد المعنى السياسي وتعميم السخرية والتفاهة، وضرب إمكان التفاهم في إطار سياسي ديمقراطي: أصاب الذاكرة المشتركة، فصار الماضي الوطني موضوعًا لنزاع مستمر، وعمّق الانقسام الأيديولوجي والاجتماعي والجهوي لإفشال الانتقال الديمقراطي والحيلولة دون نجاح الديمقراطية واستقرارها.

تنويه وتقدير

أشكر أصدقاء كرامًا ساعدوني في إنجاز هذا البحث: سمية المكي (جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم) التي قدمت قائمة مركزة في مقالات لسانية في خطاب الإهانة، وعبد الله تِرْوَايتْ (جامعة قابس، المعهد العالي للعلوم الإنسانية في مدنين، تونس) لجهده الكبير في توفير قائمة طويلة في دراسات لسانية لخطاب الإهانة بالفرنسية، وقرأ الأزهر الصقري (جامعة قابس، المعهد العالي للعلوم الإنسانية في مدنين) مخطوطة الدراسة، وأبدى ملاحظات نقدية رصينة، وأفادني بمعرفته الدقيقة بالمشهد السياسي التونسي.

المراجع References

العربية

ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. لجنة من وزارة الشؤون الثقافية (محرر). تونس: الدار العربية للكتاب، 2001.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

________. **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

الشرفي، منير. **وزراء بورقيبة**. ط 2. تونس: دار أبولونيا، 2017.

الصقري، الأزهر. "الإسلام العلماني أو العلمانية المقنعة". **بحوث ودراسات**. مركز نهوض للدراسات والبحوث. 2021/3/29. في: https://shorturl.at/vCDVY

الطريحي، الشيخ فخر الدين. **مجمع البحرين**. تحقيق أحمد الحسيني. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2007.

كركر، صالح. **الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة**. باريس: [د. ن.]، 1998.

لينك، بروس ج. وجو ك. فيلان. "مفهمة الوصمة". ترجمة ثائر ديب. **عمران**. مج 8، العدد 31 (كانون الثاني/ يناير 2020).

المنشاوي، عمرو. **قاموس الشتائم المصرية: أصول وحكايات الشتائم**. القاهرة: مؤسسة إبداع للترجمة والنشر والتوزيع، 2017.

النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. **كتاب فرق الشيعة**. عنى بتصحيحه هلموت ريتر. النشريات الإسلامية 4. إسطنبول: مطبعة الدولة، 1931.

"وثائق هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات بتونس". نشاز. في: https://shorturl.at/CEW49

الأجنبية

Addas, Reski Kartini. "Analysis of Insult as Humor in the Context of Politics Through Stand–up Comedy Show." *Journal of Language, Literature and Teaching*. vol. 4, no. 2 (2022).

Adjanohoun, Maxime J. R. & Julien K. Gbaguidi. "Analyse substantielle des énoncés insultantes en Fɔngbè." *Akofena*. no. 3 (Octobre 2020).

Ben Rejeb, Bourguiba (dir.). *Le parler révolutionnaire: Ruptures et dérives*. Tunis: Institut Supérieur des langues de Tunis, 2017.

"L'injure, la société, l'islam une anthropologie de l'injure." *REMMM*. no. 103–104 (2004). at: https://bit.ly/3O0RlfR

Lagorgette, Dominique et al. *Les insultes en français: De la recherche fondamentale à ses applications*. Chambéry: Presses universitaires Savoie Mont Blanc, 2009.

________. "Insultes et conflit: De la provocation à la résolution–et retour?." *Akofena*. no. 3 (Octobre 2020). at: https://shorturl.at/cfhCP

Larguèche, Évelyne. "Adresse indirecte et injure?." *Cahiers de littérature orale*. vol. 7 (2011).

Leguy, Cécile & Évelyne Larguèche (dir.). "L'adresse indirecte ou la parole détournée." *Cahiers de littérature orale*. vol. 7 (2011). at: https://shorturl.at/BMX78



Leong, Alvin Ping. "The Language of Insults: A Look at Theme, Rheme and Negative Inferences." *Explorations in English Language and Linguistics*. vol. 10, no. 1 (2022).

Masquelier, Bertrand. "Dire et chanter des mots qui fâchent." *Cahiers de littérature orale.* vol. 7 (2011).

Mellet, Caroline (dir.). "De l'insulte." *Cahiers de praxématique.* vol. 58 (2012).

Oger, Claire. "La conflictualité en discours: Le recours à l'injure dans les arènes publiques." *Argumentation et analyse du discours*. Août 2012. at: https://shorturl.at/DINS7

Rosier, Laurence. *Petit traité de l'insulte*. Charleroi: Editions Labor, 2007.

________. (dir.). "Insulte, violence verbale, argumentation." *Argumentation et analyse du discours*. Août 2012. at: https://shorturl.at/ekxzH

Corbier, Mireille & Gilles Sauron (dir.). *Langages et communication: Ecrits, images, sons*. Paris: Éditions Du Comite Des Travaux Historiques et Scientifiques, 2017.



عزمي بشارة

مسألة الدولة

أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات

يتناول الكتاب موضوعَ فلسفة الدولة ونظرياتها، في محاولة لتطوير رؤية مختلفة، وذلك بعد مراجعة ما توصلت إليه مدارس فلسفية مختلفة ودراسات عديدة في العلوم السياسية وعلم الاجتماع. والتحدي هو أن يصاغ مفهوم للدولة من منظور نقدي إنساني من جهة، وأن يؤخذ في الاعتبار، من جهة أخرى، النقد الذي وُجّه إلى المفاهيم السابقة من منظور الفلسفة الأخلاقية والسياسية وعلم السياسة وعلم الاجتماع والقانون، ومن منطلقات مختلفة؛ منها الجماعاتية والليبرالية والماركسية، فضلًا عن الأفكار المختلفة عن آثار العولمة ومرحلة ما بعد الدولة. ومثلما أن الكتاب يطور مفهوم الدولة نظريًا، فإنه يراجع أيضًا السرديات المختلفة لنشوء الدولة عمومًا، والدولة الحديثة خصوصًا.

كما يناقش الكتاب فكرة أن الدولة القوية بمؤسساتها وشرعيتها هي شرط المجتمع القوي، منتقدًا مقولة أن في مقابل المجتمع الضعيفِ هناك دولةٌ قوية، أو في مقابل المجتمع القوي هناك دولة ضعيفة، وأن رسوخَ الدولة شرطٌ لنجاح الانتقال الديمقراطي، وأن من غير الممكن الوصول إلى تعدّدية ديمقراطية إلّا تحت سقف الدولة القادرة على تأطيرها؛ لأن التعددية الديمقراطية في ظل شروخ اجتماعية عميقة وشرعية تجعل الدولة هشّة، وتؤدي إلى انحلال عقدها لا إلى نشوء نظام ديمقراطي تعدّدي.

التسلم Received
2022-12-4
التعديل Revised
2023-6-10
القبول Accepted
2023-7-6
المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/PGVR9671

محمد يحيى حسني | Mohamed Yahya Hasni*

"حراطين موريتانيا": إلى أي مدى يتحكّم الأصل الاجتماعي في فرص الحراك وتغيير المكانة؟

"Haratin in Mauritania": To What Extent Does Social Origin Determine Opportunities for Social Mobility and Status Change?

ملخص: يجلب هذا البحث شريحة اجتماعية هامشية هي "شريحة الحراطين في موريتانيا" إلى نطاق البحث الاجتماعي، عبر مدخل سوسيولوجي مهم هو برادايمات الحراك الاجتماعي، بعدما بقيت هذه الشريحة عقودًا طويلة موضوع تناولات سياسية وحقوقية غير معرفية بالجملة. ويهدف في مرحلة ثانية إلى تسليط الضوء على المتغيرات المتحكّمة في التراتبية الاجتماعية داخل المجتمع الموريتاني، التي جعلت بنية الماضي تحافظ على صلابتها في الحاضر. ثم يرصد في مرحلة ثالثة المتغيرات التي ساهمت إلى حدٍ ما في خلخلة تلك البنية وفتحت المجال لتحوّلات في المكانة، ندّعي أنها محدودة ومبرمجة ولا تعبّر عن تكافؤ حقيقي في الفرص، ليعود البحث في نهاية المطاف إلى تأكيد صلابة الدور الذي يقوم به الأصل الاجتماعي والمحدِّدات الأوّلية السابقة على الدولة الوطنية بمدرستها الجمهورية ومواطنتها المساواتية في التحكّم في الحراك الاجتماعي.

كلمات مفتاحية: الحراطين، المجتمع الموريتاني، الحراك الاجتماعي، المكانة، التراتبية.

Abstract: This paper examines the marginalized Haratin people of Mauritania, utilizing a sociological approach grounded in the paradigms of social mobility. For decades, the Haratin social group has been at the center of political and human rights debates. This paper underscores the variables that govern social hierarchy within Mauritanian society and argues that these variables reinforce their deep-rooted historical structures. Consequently, opportunities are pre-programmed and lack equity, highlighting the pivotal role of social origin in determining social mobility.

Keywords: Haratin, Mauritanian Society, Social Mobility, Status, Hierarchy.

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة نواكشوط، موريتانيا.
Professor of Sociology at the University of Nouakchott, Mauritania. Email: medyaah@gmail.com

مقدمة

إنّ الملاحظات الأولية المستندة إلى دراسة ميدانية، سنتعرّض لتفاصيلها لاحقًا، قادتني إلى افتراض تأسيسي مفاده أن مقاربة الحراك الاجتماعي/ الحركية الاجتماعية[1] تشكّل مدخلًا علميًا مهمًّا لتفسير دينامية تطوّر المجتمع الموريتاني وتتبّعها، وتحليل البنى المادية والذهنية والرمزية المتحكّمة فيه على صعيد إنتاج وإعادة إنتاج المكانة الاجتماعية التي ترتّبت عليها تراتبية صلبة، شبّهها فرانسيس دي شاسيه Francis de Chassey بالطبقية المغلقة الموجودة في الهند[2]. واعتبرها كونستان هامس أيضًا نموذجًا فريدًا من الأنظمة الطبقية المغلقة، تضاهي قوة النظام الطبقي في الهند[3]. لذلك يمثّل الحراك الاجتماعي موضوعًا شائكًا في موريتانيا، نظرًا إلى مجموعة من الأسباب، لعل أكثرها وجاهة: التركيبة التراتبية للمجتمع الموريتاني بحسب الشريحة والإثنية والعِرق.

يأتي اختيارنا شريحة الحراطين نموذجًا لأسباب علمية وعملية، لعل من أهمها الثقل الديموغرافي لشريحة الحراطين في المجتمع الموريتاني[4]، حيث يمثلون، بحسب إحصاءات غير رسمية، نسبة تصل في أقصى تقدير إلى 45 في المئة من مجموع السكان[5]، ومكانة هذه الشريحة باعتبارها فئة مستعبدة وتابعة سابقًا، ووقوعها في أسفل هرم التراتبية الاجتماعية، ومعرفة التغيرات التي شملت محددات الحراك الاجتماعي قبل ميلاد الدولة الوطنية في عام 1960 وبعده، بأيديولوجيتها الوطنية المساواتية، وبمدرستها الجمهورية وقطاعاتها المهنية والوظيفية الحديثة التي من المفترض أن تكرّس مبدأ تكافؤ الفرص من ناحية وتؤسس لتراصف طبقي[6] جديد على أسس مختلفة عن تراتبية المجتمع التقليدي، وبروز حركة حقوق مدنية صُلب مجتمع الحراطين تدعو إلى تصفية العبودية وإنصاف هذه الشريحة وتمكينها من حقوقها السياسية والاقتصادية بما يتناسب وحجمها الديموغرافي.

نقترح من أجل القيام بهذه الدراسة خطةً تقوم على نقاشٍ نظري بين براديمين في سوسيولوجيا الحراك الاجتماعي: الأول بنيوي نقدي يوظّف السببية البنيوية في فهم الحراك الاجتماعي وتفسيره، وهو بذلك

(1) ثمة من يترجم Mobilité sociale بالحراك الاجتماعي، وثمة من يترجمها بالحركية الاجتماعية، ونحن لا نجد غضاضة في الترجمتين، وعليه، فإني أستخدم الحراك الاجتماعي قاصدًا به حركة الأفراد أو الوحدات العائلية داخل نظام الفئات الاجتماعية – المهنية أو نظام الطبقات الاجتماعية للذين يفضّلون الوصف الأخير. وبعبارة أخرى الأواليات التي ينتقل الأفراد بوساطتها من الموقع الاجتماعي الأصلي إلى الموقع الاجتماعي المتحقق بعبارة بتريم سوروكين.

(2) فرانسيس دي شاسيه، **موريتانيا من 1900 إلى 1975**، ترجمة محمد بوعلية الغراب (نواكشوط: جسور للنشر، 2013).

(3) Constant Hames, "La société maure ou le système des castes hors de l`Inde," *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 46 (1969), pp. 163–177.

(4) لا تقدّم الجهات الرسمية في موريتانيا إحصاءات حول السكان استنادًا إلى انتمائهم الإثني والعرقي والشرائحي، بل تعتبر ذلك خطًا أحمر، على الرغم من تنصيص الدستور الموريتاني على التعددية اللغوية في البلد والاعتراف بها، ولذلك فإن الإحصاءات الخاصة بالتمثيل العرقي والشرائحي هي إما تقديرات من مصادر خارجية، وإما استنادًا إلى دراسات ومسوح سكانية أُنجزت في فترة مبكرة من استقلال موريتانيا.

(5) "موريتانيا: 'السيف مسلّط على رقابنا': قمع النشطاء المجاهرين بانتقاد ممارسات التمييز والرق في موريتانيا"، منظمة العفو الدولية، 2018/3/22، شوهد في 2023/7/5، في: https://tinyurl.com/48wntv67

(6) روزماري كرومبتون، **الطبقات والتراصف الطبقي**، ترجمة محمود عثمان حداد وغسان رملاوي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 24.

يتناول الحراكات الاجتماعية في بعدها العام، بمعنى الحركية الطبقية أو حركية الطبقات لا الأفراد، ومن هذا المنطلق تؤدي الأصول الاجتماعية أدوارًا حاسمة لأنها بمنزلة شروطِ إنتاجٍ للنسق الاجتماعي بما هو نسق قائم على التفاوت وقادر على إعادة إنتاج التفاوتات الطبقية. أما البردايم الثاني، فهو برادايم فرداني ليبرالي، يرى أنّ الفرد صانعٌ مصيره، ويمتلك من الذكاء والقدرة ما يحرّره من "إكراهات الأصل الاجتماعي"، وبذلك يُنسّب هذا المنظور من المتغيرات المتحكمة في الحركية الاجتماعية، ويركّز على الحركية الجيلية بدلًا من الحركية الطبقية. ونتوسّل في الوصول إلى نتائج ذات قيمة علمية في تفسير الحراك الاجتماعي في المجتمع الموريتاني منهجيةً مركّبة جمعت بين الطريقتين الكمية والكيفية، حيث استندت الدراسة إلى مقابلات واستمارات وُزّعت على 400 مشارك ينتمون إلى ثلاثة أجيال مختلفة.

في الشق الآخر، توسّلت الدراسة مجموعة عناوين، جانب منها يتعلق بالأبعاد التاريخية لمسألة الحراطين في المجتمع الموريتاني وتحوّلات المكانة الاجتماعية بالنسبة إلى هذه الشريحة قبل نشوء الدولة الوطنية وبعده، بمدرستها الجمهورية ومواطنتها المساواتية. وفي مستوى آخر سلّطت الدراسة الضوء على حضور الحراطين في بيروقراطية الدولة وتكوّن النخب داخل هذه الشريحة والقضايا التي رفعتها هذه النخب وناضلت من أجلها، ومنحت شريحةَ الحراطين في الحصيلة نمطًا من "هوية جماعية"، ارتأينا تصنيفها ضمن "الهويات الناعمة غير الخشنة".

في المبحث الأخير من الدراسة، قدّمنا نتائج منوّعة عن استراتيجيات الحراطين في تحقيق الحراك الاجتماعي وتغيير المكانة الاجتماعية والتخلص من الفقر، أو بالأحرى التخلّص من هابيتوسات الدونية الاجتماعية، وذلك بكسر الحواجز الاجتماعية نحو الفرص والموارد بصورة عامة، متمثلة في الوظائف والمنافع الاقتصادية والرمزية والاعتبارية.

أولًا: علاقة الأصل الاجتماعي بالحراك الاجتماعي

يعني الحراك الاجتماعي حركة الأفراد أو الوحدات العائلية داخل نظام الفئات الاجتماعية – المهنية أو نظام الطبقات الاجتماعية للذين يفضّلون الوصف الأخير. وبعبارة أخرى الميكانيزمات التي ينتقل الأفراد بوساطتها من الموقع الاجتماعي الأصلي إلى الموقع الاجتماعي المتحقق بعبارة بتريم سوروكين[7].

أما بالنسبة إلى مفهوم الأصل الاجتماعي، فنعني بأنه مفهوم فضفاض، فبيير بورديو يربطه بالطبقة الاجتماعية "برجوازية، أرستقراطية، فلاحون، بروليتاريا" وأحيانًا بالانتماء المكاني "ريف/ حضر"، وفي الحالتين هو وثيق الصلة برأس المال الاجتماعي والثقافي واللساني الخاص بالشخص، وبعبارة أخرى الهابيتوس الذي يحمله، وهناك من يذهب إلى الحديث عن شكلين من الهابيتوس: هابيتوس

(7) ريمون بودون وفرانسوا بورّيكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حدّاد (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986)، ص 277.

الدونية الاجتماعية، وهابيتوس الفوقية الاجتماعية. أما ريمون بودون، فيحدد الأصل الاجتماعي في متغيرات الأسرة والجيل، من دون أن يتحدث عن الطبقة(8). ونحن هنا نرصد أهمية البعدَين في الأصل الاجتماعي: البعد القريب، والبعد البعيد إذا جاز التعبير.

بناءً عليه، فإن مفهومنا للأصل الاجتماعي لا يعني المرجعية الطبقية فحسب، بل يشمل أيضًا الأسرة والجيل، بالمعنى الميكروسوسيولوجي، حيث يجري عقد مقارنات جيلية، على مدى أجيال داخل السلالة الواحدة. وفي هذا الإطار تجري في العادة مناقشة ثلاثة متغيرات: الأسرة والمدرسة والجيل.

وفي كلتا الحالتين تبدو العلاقة بين الأصل الاجتماعي الطبقي أو الأسري أو الجيلي، والحراك الاجتماعي وطيدة، فظاهرة الحراك الاجتماعي كما يلاحظ جلال أمين "شديدة الصلة ببعض من أقوى النوازع الاجتماعية كالرغبة في اكتساب احترام وتقدير الآخرين، أو الرغبة في التفوّق على الآخرين، أو الرغبة في إشباع الميل إلى السيطرة، أو الخوف من فقدان كل ذلك"(9). وتقودنا ملاحظة أمين هذه إلى القول إن مضمون الحراك الاجتماعي هو "مضمون مقارن" بين وضعيات متعيّنة قائمة وأخرى ممكنة أو مشاهدة. ولذلك فكل حراك اجتماعي طبقي صعودًا أو هبوطًا يستدعي ممارسات سلوكية وتمثّلات وقيمًا جديدة. ولعل ذلك ما دفع أمين إلى القول إن "الحراك الاجتماعي، هو العامل الأساسي الذي حكم تطور المجتمع المصري"(10) خلال نصف القرن الماضي.

من هنا نتبيّن الأهمية التي يكتسيها الحراك الاجتماعي، نظرًا إلى الأصل الاجتماعي، فالحراك الاجتماعي الصّاعد يمثّل حلاًّ شخصيًّا لمشكلات المكانة المتدنّية وتبعاتها النفسية والاجتماعية. وعلى النقيض من ذلك، يقود الحراك النازل وانسداد فرص الانتقال من وضعية اجتماعية إلى أخرى أحسن منها، إلى التوترات وانتشار الجريمة وربما الحروب(11).

في مستوى آخر، ترافقت أزمة الحراك الاجتماعي في سبعينيات القرن الماضي في البلدان الأوروبية، بوجهها الاقتصادي المتمثل في استفحال الفقر وارتفاع معدلات البطالة وشحّ الفرص، مع صعود مسائل التعددية الثقافية والإثنية والمساواة باعتبارها أحد أوجه أزمة الحراك الحادة، وقاعًا سحيقًا لظاهرة التفاوت في المجتمعات(12).

أخيرًا، أعاد تحكّم متغيرات الأصل الاجتماعي والرمزية الاجتماعية في الحراك الثقيل، موضوع علاقة الحراك بالأصل إلى صلب اهتمامات السوسيولوجيا الحديثة. فمن اللافت أن الحراك الاجتماعي أصبح

(8) المرجع نفسه، ص 281–282.

(9) جلال أمين، **ماذا حدث للمصريين؟ تطور المجتمع المصري في نصف قرن 1945–1995** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 8.

(10) المرجع نفسه.

(11) كرومبتون، ص 272.

(12) Brian Bary, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2008).

حراكًا مبرمجًا غير مفتوح، تتحكّم فيه معايير الزبونية والتبعية، أكثر من معايير الجدارة والاستحقاق[13]. وتعتبر هذه الظاهرة مميزة، إلى حدٍ بعيد، للمجتمعات والدول الموصوفة بالنامية.

في هذا المستوى لا يخفى على الباحثين أن سوسيولوجيا الحراك تمارس نوعًا من "الفضح" المعرفي للآليات الزبونية والشّللية في الأنظمة السلطوية والسياسية بصورة عامة، ولاستراتيجيات "التوارث" المُقَنّعة بشعارات الجدارة والكفاءة والاستحقاق، وغيرها من مقولات التبرير التي بذل عالم الاجتماع بيير بورديو جهده كله لإزالة أقنعتها الاجتماعية[14].

يقع هذا البعد النقدي في دراسة الحراك عبر آليات إعادة الإنتاج والتوارث والهيمنة وإعادة إنتاج الهيمنة، في صميم إشكاليات دراستنا لموضوع الحراك بالنسبة إلى شريحة تابعة في المجتمع الموريتاني، هي "الحراطين" بماضيهم مع العبودية وتموقعهم في أسفل هرم التراتبية الاجتماعية في النظام القبلي الموريتاني التقليدي وتشكيلهم غالبية الفقراء والأميين، مع الانتقال من القبيلة إلى الدولة، ومن البداوة إلى المدينة. ومن ملاحظاتنا الميدانية ومقابلاتنا مع نخب من شريحة الحراطين، يتّضح أن الحراك الاجتماعي يمثل بالنسبة إليهم الوسيلة الفعّالة لتغيير نظرتهم إلى أنفسهم، ونظرة الغير إليهم، وبعبارة أخرى التخلّص من هابيتوس الدونية الاجتماعية ومتعلقاته التي كرّست فقرهم وتهميشهم.

من فضاء الإشكاليات السابقة وغيرها، اكتسبت سوسيولوجيا الحراك الاجتماعي مشروعيتها كاختصاص جديد، وصل إلى ذروة عطائه في سبعينيات القرن المنصرم، مع كل من المدرستين الأنكلوسكسونية والفرنسية، مع اختلاف في المقاربة والقراءة وآليات التحليل، وفي بعض الأحيان رهانات التحليل.

نناقش هنا في الأساس منظورَين مركزيَين في أدبيات الحراك الاجتماعي، أحدهما "بنيوي نقدي" والآخر "ليبرالي". الأول منهما يعتبر الحراك الاجتماعي مبرمجًا، بينما يعتبره الثاني حقيقة موضوعية في ظل الدول الحديثة.

يمثّل بورديو الرأي الأول القائل ببرمجة الحراك الاجتماعي وخضوعه لمبدأ إعادة الإنتاج حتى في سياق المجتمعات الحديثة التي يُفتَرض أن الفرد فيها هو من يحدّد مصيره في ظل تكافؤ غير مسبوق في الفرص وتراجع تأثير الأصول الاجتماعية والمكانة الموروثة في "تحديد ما يكون أو ما سيكون عليه الشخص مستقبلاً"، وذلك نظرًا إلى عمليتين أساسيتين ميّزتا المجتمعات الحديثة: عملية "التصنيع والتعليم"، إضافة إلى ظاهرة تفجر مصادر الحراك الاجتماعي التي لم تعد مرهونة بمحدد أو بمسار بعينه، في ظل وفرة وتعدّد الأنشطة التي تعود بمنافع قياسية في وقت وجيز نسبيًا، وهي أنشطة مرتبطة أساسًا بالمهارات التي تتفوّق أحيانًا على الشهادات الجامعية (الرياضات، التسويق عبر مواقع التواصل الاجتماعي، الفنون ... إلخ).

(13) ينظر: حافظ عبد الرحيم، **الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).

(14) Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps* (Paris: Les Editions de Minuit, 1989).

أما المقاربة الثانية فارتأينا تسميتها المقاربة الليبرالية في مجال الحراك الاجتماعي، وممثّلها الأبرز هو عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون الذي رسم ملامحها في كتابه **لاتكافؤ الفرص**[15]، فهو على النقيض من بورديو، لا يعتبر الحراك الاجتماعي مبرمجًا أو متحكّمًا فيه، ولا يعتبر الأصل الاجتماعي محددًا نهائيًا لفرص الأشخاص في الترقي الاجتماعي، بل يربط قابلية الحراك الاجتماعي بالفرد أولاً، لناحية مهاراته وذكائه واستراتيجياته الشخصية.

من شأن هذه الإشكالات كلها أن تقود إلى مساءلة نموذج الدولة الحديثة التي قدّمت نفسها عبر خطاباتها المختلفة باعتبارها راعية للمجتمع وضامنة لفرص العيش الكريم والمساواة[16]. ويزداد نطاق المساءلة أكثر عندما نضع ضمن نطاق رؤيتنا العملية التربوية والتعليمية ودورها في الحراك، وإخفاقها الملاحظ، بحسب العديد من الباحثين، في ضمان فرص متساوية، وإخفاقها مؤخرًا في أن يستلزم النجاح المدرسي بالضرورة النجاح المهني، وإذا وضعنا ضمن حقل الرؤية هذا قضايا التعددية الثقافية والإثنية واستحكامها في منطق عملية الحراك الاجتماعي من ناحية، وتجذير اللامساواة العرقية والثقافية من ناحية أخرى، فإننا نكتشف أن مبحث الحراك، بتعدد قضاياه وإشكالاته، لا يزال مبحثًا راهنًا، وتقع إشكالاته في صميم أزمات المجتمع الحديث؛ وهو يعبّر عن راهنية تنطلق دائمًا من خصوصيات المجتمعات وتطوّراتها.

ثانيًا: المدونة الإمبريقية وأدوات البحث

تتبنى هذه الدراسة خياراتٍ منهجيةً منوعة، يتقاطع فيها التحليل الكمي مع التحليل الكيفي للمعطيات، حيث يقتضي موضوع الدراسة التنويع المنهجي.

1. التحليل الكمي

أما الطرائق المتّبعة لتجسيد الخطاطة المنهجية، فتتمثل في: الطريقة الكمية القائمة على جمع معطيات إحصائية ذات طابع كمّي، وذلك بناءً على جملة من الأسئلة في استمارة البحث، موجّهة أساسًا لاستخلاص نتائج إحصائية، تتعلق بمعطيات ومتغيرات تفسيرية مهمة للبحث، مثل متغيرات الدخل والعمر والجنس ودرجة الحراك وعقد المقارنات الجيلية ... إلخ. والطريقة الكيفية القائمة على مقاربة الأسئلة والإشكالات التي يصعب تكميمها، ورصّها ضمن جداول إحصائية[17]. ولتنفيذ خطّة هاتين الطريقتين لجأنا في الدراسة الميدانية إلى أداتين أو تقنيتين منهجيتين مأخوذتين من الطريقتين الكمية والكيفية[18].

(15) Raymond Boudon, *L'inégalité des chances la mobilité sociale dans les sociétés industrielles* (Paris: Armand Colin, 1973), p. 22.

(16) Pierre Rosanvallon, *La Crise de l'Etat–providence* (Paris: Édition du Seuil, 1981).

(17) Romy Sauvayre, *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales* (Paris: Dunod, 2013), p. 6.

(18) Alain Blanchet & Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes: L'entretien* (Paris: Nathan, 1993).

اعتمدنا في إنجاز الدراسة على بناء استمارة مكوّنة من 40 سؤالًا، تمثّل الأسئلة المغلقة فيها نسبة 35 في المئة، والأسئلة المفتوحة نسبة 65 في المئة، موجّهة إلى عيّنة إحصائية مكوّنة من 400 مشارك، موزعين على فئاتٍ عمرية وجنسية واجتماعية وتعليمية مختلفة.

2. التحليل الكيفي

في إطار إنجاز هذه الدراسة وجدنا أنفسنا في حاجة إلى إجراء مقابلات نوعية[19]، وذلك مع مجموعة من النخب في مجالات السياسة والثقافة والاقتصاد والإدارة. فالنخب داخل الحراطين تشكّل حالةً مهمّةً للبحث، وذلك من جهة معرفة المسارات التي اتّبعتها هذه النخب، واستطاعت عبرها الوصول إلى المكانة الاجتماعية التي وصلت إليها. وفي هذا الإطار التقينا بعشر شخصيات، من بينهم وزراء سابقون، ومن بينهم رؤساء أحزاب ومنظمات حقوقية ورجال أعمال. وتنبّهنا أعمال غوفمان حول المقابلة باعتبارها أداة منهجية إلى أهمية التعامل مع الكلام أو الرواية الواردة في المقابلة[20]، ليس لناحية دقة محتوياتها، بل لناحية تعقيداتها والتناقضات التي تتضمّنها، وبقدر ما يمثل هذا الأمر صعوبة منهجية حقيقية، تسمح المقابلات من خلال عملية التفاعل بين الباحث والمشاركين وتتبع تكرار كلمات بعينها أو عبارات بعينها، بتفكيك عناصر هوية المتحدثين، ومن ثمّ، تفكيك العمليات الاجتماعية التي يشكل الفاعلون الاجتماعيون ركنًا أساسيًا فيها[21].

إنّ المقابلات التي تضمّنتها هذه الدراسة هي في جزء كبير منها مقابلات تفهمية وتفاعلية[22]. حاولنا من خلالها الإلمام بأربعة أبعاد: البعد الإمبريقي المتعلق بأحداث ومنعطفات كبيرة في الحياة الاجتماعية للأشخاص، والبعد النفسي الدلالي، من قبيل تسليط الضوء على الكيفية التي عاش بها الشخص والكيفية التي يتحدث بها وتمثله للأشياء؛ ثم ثالثًا البعد الخطابي المبني والمشكّل لهويات سردية والمعجم المستخدم في بنائها؛ وأخيرًا البعد الشبكي، أي شبكة العلاقات الاجتماعية للشخص ومدى تأثيرها في صنع هويات الأشخاص وتمثلاتهم وانتظاراتهم وحتى وصولهم إلى ما هم عليه.

3. العيّنة الكميّة: تركيبتها وتمثيليّتها

اخترنا عينةً مقيّدة عمدية[23]، للقيام بالبحث الميداني، وذلك نتيجةً لغياب دليل اسمي وافٍ لشريحة الدراسة، ومن ثم، من الصعب الحديث عن تمثيلية قوية في عيّنة الدراسة نسبةً إلى مجتمع الدراسة العام. لقد شملت عيّنة بحثنا 400 مشارك، جرى اختيارهم بناءً على مجموعةٍ من المواصفات والمعايير

(19) Sauvayre, p. 8.

(20) بيير بونت، "روائح الرمل"، في: بيير بونت، **أنثروبولوجيا مجتمعات غرب الصحراء** (الرباط: مركز الدراسات الصحراوية، 2017)، ص 41–42.

(21) Jean–Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif* (Paris: Armand Colin, 2004).

(22) Alain Blanchet, *Dire et faire dire: L'entretien* (Paris: Armand Colin, 2015) p. 65; Blanchet & Gotman.

(23) العيّنة العمدية هي التي لا يكون الباحث فيها مهتمًا بتمثيلية العيّنة. ينظر: شارلين هس وبيير باتريشيا ليفي، **البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية**، ترجمة هناء الجوهري (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 125.

المنهجية التي تتناسب وطبيعة إشكالية البحث؛ وتبيّن الجداول (1) و(2) و(3) توزيع العيّنة بحسب متغيرات العمر والجنس والمستوى التعليمي والاقتصادي.

الجدول (1)

توزيع العينة بحسب العمر

الفئة العمرية	العدد	النسبة المئوية
85–60	33	8.25
59–40	188	47
39–25	179	44.75
المجموع	**400**	**100**

المصدر: من إعداد الباحث.

لم يكن اختيارنا هذه الفئات العمرية الثلاث اعتباطيًا، إنما كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بغايات البحث وطبيعة الأجيال المستهدفة، فالفئة العمرية (60–85)، هي الفئة التي رافقت نشوء الدولة الوطنية، وهي أيضًا الفئة التي رفعت مطالب الحراطين بالعدالة والمساواة والحرية، وكان سبعة أفراد من هذه العينة من مؤسسي حركة تحرير الحراطين وانعتاقهم المعروفة بالحر، وهي أول إطار تنظيمي أسّسه أبناء هذه الشريحة، حيث مثّلوا نخبتَها التي تلقّت تعليمًا في المدارس الحديثة، واستطاعت نسبيًا أن تتخلّص من أوضاع الفقر والخصاصة والدونية الاجتماعية والوعي الاجتماعي المرتبط بجملة تلك الظواهر التي كانت، في نظرهم، عائقًا أمام ميلاد "الوعي المتمرّد" لدى الحراطين طوال العقود الماضية. أما الفئة العمرية الثانية (40–59)، فتتشكّل أساسًا من الجيل الثاني لحركة الحقوق المدنية، إضافة إلى كونها تضم قطاعًا واسعًا من النخب التي تمكّنت من تحقيق مستوى تعليم عالٍ، ثم تقلّدت بناءً على ذلك وظائف متوسطة، إلى سامية، فكان بينها الطبيب والأستاذ الجامعي والخبير المحاسبي والمهندس والقاضي والمدير والوزير ... إلخ، حيث كانت الشهادة المدرسية المتوسطة أو العليا ذات قيمة في التوظيف، لكون المدرسة لا تزال في حينها تمثل المصعد الاجتماعي الوحيد تقريبًا، قبل تراجع قيمتها في تحقيق الحراك الصاعد في منتصف التسعينيات، وما رافقها من انتشار واسع للتمدرس، مع تراجع مستوى التعليم من جهة وتضاؤل قدرة الدولة على التوظيف مع سياسات الإصلاح الاقتصادي الهيكلي وعدم وجود سوق عمل موازية حقيقية في القطاع الخاص، من جهة أخرى.

أما الفئة العمرية الأخيرة (29–35)، فتمثل جيل الشباب المعاصرين من الحراطين، الذي يتميز بخصائص سوسيولوجية ينبغي تسليط الضوء عليها، فهو جيل أزمة، نظرًا إلى ثقل الماضي الذي

يتعايش مع مخلّفاته، وبسبب صعوبات تغيير الوضع الاجتماعي الموروث بفعل انسداد قنوات الحراك الاجتماعي وتحكّم العلاقات الولائية والزبونية، ولا سيما في الحراك الثقيل الذي أصبح حراكًا مبرمجًا بمرور الوقت.

الجدول (2)

توزيع العينة بحسب المستوى التعليمي

الفئة العمرية	المستوى التعليمي				المجموع
	أمي	ابتدائي	ثانوي	جامعي	
39-25	30	78	55	16	179
59-40	00	01	126	61	188
85-60	05	13	12	3	33
المجموع	**35**	**92**	**193**	**80**	**400**
النسبة المئوية	8.75	23	48.25	20	100

المصدر: المرجع نفسه.

بناءً على استبيان داخلي شمل جميع المشاركين في العيّنة، تمكنّا من الوصول إلى النتائج التالية في ما يخص وضع الدخل والوضع الطبقي بالنسبة إلى الأسر والأفراد.

الجدول (3)

مستوى دخل الأسرة والوضع الطبقي لعيّنة الدراسة

الوضع الطبقي والدخل شهريًا بالدولار الأميركي	العدد	النسبة المئوية
عالٍ (أكثر من 3000)	10	7.69
متوسط (750-1000)	90	69.23
متدنٍّ (أقل من 300)	30	23.07
المجموع	**130**	**100**

المصدر: المرجع نفسه.

الجدول (4)

خصائص العيّنة الكيفية

الاسم	الوظيفة	الصفة العلمية	النشاط	مكان المقابلة وتاريخها
ب. م.	رئيس منظمة "نجدة العبيد"	مهندس	حقوقي	تونس، 2015/4/1
م. ب.	رئيس المجلس الاقتصادي والاجتماعي حاليًا	–	سياسي	نواكشوط، 2017/7/22
ب. هـ.	وزير مالية سابق وبرلماني	جامعي	سياسي	نواكشوط، 2017/7/18
ص. م.	وزير أول سابق	جامعي	سياسي	نواكشوط، 2017/7/25
ب.ع.	أستاذ جامعي وزير سابق للتعليم العالي	جامعي	أكاديمي	نواكشوط، 2017/9/11
ح. إ.	مهندس وبرلماني	مهندس	سياسي	تونس، 2015/4/28
ب. د.	نائب في البرلمان	جامعي	سياسي	نواكشوط، 2018/2/26
إ. ب.	أستاذ تعليم ثانوي ورئيس هيئة الساحل للدفاع عن حقوق الإنسان ودعم التعليم	جامعي	حقوقي	نواكشوط، 2018/2/24
ع. إ.	إعلامي ورئيس منتدى الأواصر	جامعي	حقوقي	نواكشوط، 2018/2/14
م. أ.	أستاذ تعليم ثانوي	جامعي	حقوقي	تونس، 2017/6/20
م. م.	رئيس منظمة بيت الحرية	جامعي	حقوقي	نواكشوط، 2018/2/29
ذ. ن.	وزير سابق	جامعي	سياسي	نواكشوط، 2018/2/28
م. س.	أستاذ ثانوي	جامعي	–	النعمة، 2018/2/1
ك. م.	معلم	جامعي	سياسي	النعمة، 2018/2/1

المصدر: المرجع نفسه.

ثالثًا: الحراطين: الهوية والتاريخ والتموقع الاجتماعي

يمكن الحديث عن أربعة مصادر لمعالجة تاريخ المجال الموريتاني، تتمثل في: الآثار الأركيولوجية، والنصوص العربية القديمة، والوثائق والشهادات الأوروبية والإنتاج المحلي بمكتوبه ومروياته الشفهية وحتى الفقهية[24].

مع ضعف البحوث الأركيولوجية وتوقفها في موريتانيا في ثمانينيات القرن العشرين، بقيت المصادر الأساسية هي المصادر المكتوبة والمروية، وبالعودة إلى هذه المصادر للعثور على تاريخ لشريحة الحراطين، نكتشف حالة من غياب التأريخ لهذه الشريحة، في ما عدا بعض الحضور الهامشي عند تناول تجارة الرق وفقه الرقيق في النوازل والفتاوى الفقهية[25]، أما النصوص المكتوبة بالفرنسية فعلى الرغم من اهتمامها بالمجموعات الاجتماعية في المجال الموريتاني بمختلف تشكيلاتها، فإنها، لعوامل سياسية واستعمارية، اهتمت أكثر بمجموعات نخبوية ذات النفوذ والمكانة، ولم تول التأريخ لماضي الجماعات التابعة أهمية تذكر. أما بالنسبة إلى المرويات الشفوية فقد انصبّ التدوين أساسًا على تدوين مرويات الجماعات المهيمنة تقليديًا، من طرف أبناء تلك الجماعات أولاً، من أنثروبولوجيين فرنسيين بارزين[26].

ونعتقد أن العامل الرئيس في تهميش مرويات الحراطين عائد في جانب منه إلى كون مجتمع الحراطين قديمًا مجتمعًا أمّيًا لا يمتهن الكتابة والتدوين، وإلى هامشيتهم التي لم تغرِ الرحّالة والمستكشفين من الفرنسيين وغيرهم للكتابة عنهم.

1. الحراطين: التسمية والأصل

تسمية الحراطين مثار جدل كبير، بين من يربطها بمهنة الحراثة وزراعة الأرض، التي عُرف "الحراطين" بممارستها، بوصفها هوية مهنية ميّزتهم تاريخيًا[27]، ومن يعتبر هذه التسمية حاملة لمدلول سوسيولوجي يفرّق بين فئات هذه الشريحة نفسها، على اعتبار أن جذر الكلمة مركب من كلمتين: "حرٌّ وطارئ"، أي حر جديد، متميز من وضع العبد الذي لا يزال تحت العبودية. مع أن هذه الحرية الطارئة المميِّزة، تتضمن وصمًا بالدونية يلاحق حاملها، ولذلك ينفر كثيرون من الحراطين من هذه التسمية، ويميل كثيرون منهم إلى تسميات أخرى بديلة، مثل "الخُضر أو الخضّارة". وهو ما يطرح إشكال ما إذا كانت تسمية الحراطين جامعة؟ خاصة في ظل الانقسامات والانشطارات التي تعرفها هذه المكوّنة، وانعدام

(24) محمدو بن محمذن، **وثائق من التاريخ الموريتاني: نصوص فرنسية غير منشورة** (نواكشوط: منشورات جامعة نواكشوط، 2000)، ص 17؛ محمد المختار ولد السّعد، **الفتاوى والتاريخ: دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية من خلال فقه النوازل** (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2000).

(25) يحيى ولد البراء، **المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء** (نواكشوط: مولاي الحسن ولد المختار الحسن، 2010).

(26) ينظر مثلاً المرويات التي تناولها بيير بونت في كتابه الضخم: بيير بونت، **روايات أصول المجتمعات البيضانية: مساهمة في دراسة ماضي غرب الصحراء**، ترجمة محمد بوعلیبة الغراب (نواكشوط: جسور للنشر، 2015).

(27) وعلى هذا الرأي يكون أصل الكلمة الحرّاثين وجرى تحريفها بشكل طفيف لتصبح الحراطين.

رابط ثقافي اجتماعي متين وعميق يجمعها، كما هي الحال بالنسبة إلى أبناء القبيلة الواحدة الذين تجمعهم العصبية والأصل الواحد المتخيّل.

الجدول (5)

هل تسمية الحراطين جامعة بالنسبة إلى عيّنة الدراسة؟

نسبة الحراطين			
بحسب الدخل	**نعم**	**لا**	**المجموع**
عالٍ	90	22	112
متوسط	213	17	230
متدنٍّ	44	14	58
المجموع	**347**	**53**	**400**
النسبة المئوية	86.75	13.25	100

المصدر: المرجع نفسه.

الرابط الأساسي الذي يوحّد الحراطين، بحسب معظم الأدبيات، هو المعاناة ومرارة ماضي العبودية. لكن هل في الإمكان صوغ هوية موحّدة من تراث المعاناة؟

إن حالة الحراطين، كما يقول بونت "هي حالة أكثر تعقيدًا"، فالحراطين لا يشكلون قبائل قائمة بذاتها، لكنهم ظلوا مرتبطين بعلاقات زبونية، تميل إلى حد ما إلى مصلحتهم، مع قبائل أسيادهم السابقين. وقد يختلف تصنيف مكاناتهم الاجتماعية إلى حدٍ بعيد: فهناك "الحراطين" المحاربون في الإمارات، وهناك "الحراطين" "تلاميذ" tlamÎd كبار المشايخ، وهم في الغالب مزارعون أو عمال بالواحات، لكنهم جميعًا بقوا مستبعدين من التنظيم الجنيالوجي [المتعلق بالنسب] للقبائل والطبقات الاجتماعية. وبناءً على ذلك، بقوا يحملون وصمة عار العبودية التي يعبّر عنها على نحو أخص حرمانهم من الانتساب إلى الأصل المشترك. كما أنهم في الغالب يبقون خارج النظام الرعوي البدوي، وهو النشاط السائد المفضّل لدى السكان ويختصون في الزراعة وغرس النخيل. بيد أن هذه الحرفة ليست محايدة: فبمقدار التكامل الضروري الذي توفّره للحراطين لولوج أنظمة الإنتاج الرعوية، فإنها تسهل ديمومة السيطرة الاجتماعية عليهم عن طريق التحكم في الملكية العقارية التي يمارسها "البيضان" في إطار النظام القبلي[28].

ميزة الحراطين إذًا في النظام الاجتماعي التقليدي الموريتاني هي تموقعهم خارج التنظيم في بعده المزدوج الطبقي والقبلي. فهم لا يشكّلون قبيلة، بل هم مرتبطون بقبائل وأُسر مختلفة بوصفهم

(28) Pierre Bonte, "'L'ordre' de la tradition. Évolution des hiérarchies statutaires dans la société maure contemporaine," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 54, no. 1 (1989), pp. 118–129.

تابعين[29]. وتعود فروق المكانة الموجودة بين الحراطين إلى مجموعة من المحددات، لخّصها بيير بونت في حراطين وُلدوا داخل الأسرة والقبيلة، وحراطين محاربين داخل الإمارات الحسانية، وحراطين تلاميذ لكبار المشايخ، وهم في الغالب مزارعون أو عمّال في الواحات، وحراطين جرى شراؤهم، وحراطين يؤدّون وظائف منزلية، وحراطين يسعون وراء الماشية ويمارسون الرعي والحراثة[30].

من هذا المنطلق، يشكّل الحراطين شريحة اجتماعية، غير مهيكلة حول أملاك مشتركة، ولا يفترض الانتماء إليها واجبات وحقوقًا سياسية للشريحة على الأفراد المنتمين إليها، ومع ذلك فثمة مجموعة من المحدّدات، تجعل مسمّى الحراطين دالًّا على انتماء اجتماعي سوسيولوجيًا، ودالًّا على هوية جماعية، لديها فواعل جماعية (منظمات وحركات ونخب) تدّعي تمثيلها وطرح قضاياها السياسية والحقوقية والاجتماعية والاقتصادية. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الهوية الجماعية للحراطين هي من نوع الهوية الناعمة الرخوة غير الخشنة التي "تحملها، بالمقابل، جماعة إنسانية مهيكلة ويقع على عاتق صفوتها مهمة إنتاج ونشر أيديولوجيا متناسقة"[31].

2. كيف يجري تأسيس الرابط الاجتماعي عند الحراطين؟

لقد وضع يان سبورك في كتابه المهم **أيُّ مستقبل لعلم الاجتماع؟** عنصرين محدّدين لتكوّن الرباط الاجتماعي الذي يفسّر حالات تشابه الوضع المميز لجماعة معيّنة وانجذاب أفرادها إلى هذا الرابط الذي يُطلق عليه بعضهم وهم الهوية الجماعية المشتركة[32] أو المتخيّلة[33]. فيرى يان سبورك أنّ "الرباط الاجتماعي يتكوّن على مستويين، لا يتمتعان بنفس المنطق، ولا بنفس الطابع الزّمني، ولا بنفس الدينامية، فمن جهة هناك الرابط الاجتماعي المجرّد، ومن جهة أخرى هناك الأشكال الملموسة للعالم المعاش. هذان المستويان مرتبطان تكوينيًا بشكل مباشر، من دون أن يكونا مع ذلك قابلين لاختزال الواحد إلى الآخر"[34].

(29) ينظر على سبيل المثال رحلة مقدم مشاة البحرية جان فرانسوا كاي: جان فرانصوا كاي، "ملاحظات حول سكان موريتانيا وسكان بلاد الزنوج المتاخمين لنهر السنغال"، الوثيقة مترجمة ومحققة في: بن محمذن، ص 77.

(30) المرجع نفسه.

(31) يرى الأنثروبولوجي المغربي حسن رشيق أنّ الهوية الجماعية لدى المجموعات الصغيرة التي تمتلك بنًى لاتخاذ القرار، تقوم على المكانة السياسية في المقام الأول، ويقتضي ذلك نسقًا معيّنًا من الواجبات والحقوق والامتيازات. فالأشخاص الذين ينتمون إلى قبيلة ما، أو جهة، أو بلد، ويقيمون في مدينة ما، يستطيعون إثبات ذواتهم وتماثلها بالرجوع إلى جماعاتهم الأصلية، لكن ما داموا يكتفون بذكر أصولهم منفردين، وما داموا هم لا يتعارفون في ما بينهم ولا ينتظمون على نحو دائم، فهم يشكلون شريحة Catégorie اجتماعية أكثر مما يشكلون زمرة Groupe اجتماعية مهيكلة. وقتئذ، تكون المرجعية إلى الهوية رخوة والأشخاص المعنيون بها يستعملونها بوصفها نظامًا تصنيفيًا، ونادرًا ما تصبح مصدرًا أو مرجعية لتسوية المسائل العملية الخصوصية (اقتراض، زواج، تبادل خدمات ... إلخ). وعندما يتعلق الأمر بالأفكار، فإن هذه الهويات الجماعية تُخْتَزل، واقعيًا، في جرد للسمات الثقافية والقوالب النمطية. حسن رشيق، "الهوية الناعمة والهوية الخشنة"، ترجمة أحمد يعلاوي، **إنسانيات**، العدد 47–48 (2010)، ص 41–55.

(32) داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلّد (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 71.

(33) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)؛ أليكس ميكشللي، **الهوية**، ترجمة علي وطفة (دمشق: دار الوسيم للطباعة، 1993).

(34) يان سبورك، **أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي**، ترجمة حسن منصور الحاج (أبوظبي: كلمة؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009)، ص 202.

نُحاجّ من خلال استقراء تاريخي، وبناء على ملاحظاتنا الميدانية بأن ما يجمع الحراطين، ليس كونهم حرّاطين، بمعنى آخر ليس كونهم عبيدًا سابقين، أو كونهم منخرطين في نشاط فلاحي، لأن هذه الأنماط أصبحت جزءًا من الماضي، بل ما يربط الحراطين في هوية متخيّلة جامعة، هو رباط اجتماعي مجرّد، قوامه التراتبية الموجودة في المجتمع التقليدي والمستمرة حتى الآن في معطيات الحياة الاجتماعية: عبر النظرة التي ينظر بها البيضان (الأسياد من بني حسّان والزوايا) إلى الحراطين، ونظرة الحراطين إلى أنفسهم والآخر الذي يمثّله السيد البيضاني، هذه العلاقة الجدلية، هي التي تغذّي وجود شيء أو هوية تسمى الحراطين.

أما الرباط الثاني، فهو الأشكال الملموسة للمعاش التي يعتبر الفقر والتهميش أبرز عناوينها وتقاسيمها.

ويوضح الجدول (6) ذلك بصورة أكبر بناءً على آراء العيّنة حول الرباط الاجتماعي الذي "يوحّد" الحراطين في هوية جامعة متخيّلة.

الجدول (6)

الرابط الاجتماعي عند الحراطين

الفئات العمرية	الرابط الاجتماعي الذي يشكل هوية الحراطين			المجموع
	الدونية الاجتماعية	عبيد سابقون	الفقر والتهميش	
39-25	24	5	150	179
59-40	18	10	160	188
85-60	10	21	02	33
المجموع	**52**	**36**	**312**	**400**
النسبة المئوية	13	9	78	100

المصدر: المرجع نفسه.

بناءً على الجدول (6)، يمكننا أن نستنتج أنَّ نسبة 91 في المئة من العيّنة ترى أن ما يشكّل هوية الحراطين كرباط اجتماعي هو حالة الفقر والتهميش بدرجة أولى، والدونية الاجتماعية والضيم الاقتصادي والعزلة النفسية بدرجة ثانية، في حين أن نسبة 9 في المئة فقط هي التي اعتبرت صفة الحراطين عبيدًا سابقين، وهي التي تُشكّل هويتهم.

خريطة اجتماعية لتوزيع السكان إثنيًا بحسب الولايات اعتمادًا على إحصاء عام 2013

N
المغرب
الجزائر
ـ المفتاح
مدن
مناطق غير مأهولة
حدود الولايات
ـ اللغات
البربرية ـ البربر
الأطلنطية ـ الولوف ـ البولار
الماندينغ ـ السونينكي
العربية ـ عرب
تيرس الزمور
داخلة انواذيبو
إينشيري
آدرار
مالي
تكانت
نواكشوط
اترارزه
لبراكنة
الحوض الشرقي
الحوض الغربي
لعصابة
كوركول
السنغال
كيدي ماغا
مالي
0 100 200 400 Kilometers

المصدر: من إعداد الباحث، اعتمادًا على معطيات التعداد الشامل للسكان والمساكن لسنة 2013.

رابعًا: إعادة إنتاج التهميش والاستبعاد في بيروقراطية الدولة

جلّ الذين تناولوا نشأة الدولة في موريتانيا اعتبروها تمثيلاً سياسيًا واجتماعيًا لعلاقات القوة التي كانت سابقة عليها، وأنها، أي الدولة الوطنية، أدّت "دور الضامن للنظام الاجتماعي، وخاصة الصلات الموضوعية مع الأرستقراطية التقليدية"[35]. وتَجَسّدَ ذلك على نحو أوضح من خلال ما سمّاه فيليب مارشزين التمالؤ الكبير بين الإدارة والوجهاء واستحواذ التشكيلات الاجتماعية للفئات القيادية على مناصبها كلها[36]. فعلى الرغم من تقدمية النخب الأولى التي تولّت حكم البلاد، برئاسة المحامي المختار ولد دادّاه، فإن منطق تقسيم السلطة قبليًا وجهويًا، وبمراعاة علاقات السلطة التقليدية، هو الذي

(35) فيليب مارشزين، **القبائل، الإثنيات والسلطة في موريتانيا**، ترجمة محمد بوعليبة الغراب (نواكشوط: جسور للنشر، 2014)، ص 429.

(36) المرجع نفسه.

فرض نفسه، وذلك ما ظهر جليًّا في الحكومات التي تعاقبت منذ عام 1960، تاريخ استقلال موريتانيا من الاحتلال الفرنسي، حتى عام 1986 تاريخ تعيين أول وزير من شريحة الحراطين. وقد كانت تلك الممارسات، المبنيّة على اللامساواة، وعلى استمرار تحكّم القسمة القبلية في الدولة، هي التي فجّرت أحداث عام 1966 العرقية، عندما اعتبر الزنوج الأفارقة أن البيضان "العرب" يسعون لإقصائهم تدريجيًا. وفي أثر تلك الممارسات نفسها، برزت إلى المشهد حركات احتجاج وطنية ذات أيديولوجيا ماركسية، كان أهمها الحركة الوطنية الديمقراطية، المعروفة اختصارًا بـ "الكادحين"، واكتمل مشهد التمرد، على منطق قيادة الدولة بالقبيلة، بميلاد حركة "تحرير وانعتاق الحراطين" في الخامس من آذار/ مارس 1978، أي بعد 18 عامًا، بالضبط، من نيل البلاد استقلالها، باعتبارها حركة حقوق مدنية سياسية اجتماعية معنية بتحقيق المساواة وحصول الحراطين على حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الجدول (7)

تمثيل الحراطين في وظائف الدولة السيادية والحيوية (1960–2018)

الفترة الزمنية	1960–1978	1978–1984	1986–2005	2005–2007	2008–2012–2018
الإدارة العمومية					
الوزراء	0	0	2 أو 3	30/2	30/2
المستشارون في الرئاسة	0	1	2	2	1
المستشارون في الوزارة الأولى	0	0	0	0	1
السفراء	0	0	2	1	1
الأمناء العامون للوزارات	0	0	30/3	30/1	30/2
الولاة	0	1	13/1	13/1	13/1
الحكّام	1	1	53/2	53/2	53/2
البرلمان	–	–	–	–	151/10 157/18
العمد	–	–	–	–	216/15
القضاء					
رؤساء المحاكم	0	0	0	1	1
كتّاب الضبط الرئيسون	0	0	–	–	171/5
كتاب الضبط	0	0	0	0	153/4
الموثقون	0	0	0	0	0
المنفذون	0	0	0	0	0

التعليم					
المديرون الجهويون للتعليم	0	0	0	0	2
المفتشون المحليون	0	0	0	0	10
أساتذة التعليم العالي	–	–	–	–	300/20
طلبة التعليم العالي	–	–	–	–	5 في المئة
الصحة					
الأطباء	0	0	1	1	600/50
المديرون الجهويون للصحة	0	0	1	1	1
القطاع العسكري وشبه العسكري					
قيادة أركان الجيش الوطني	0	0	1	0	0
قيادة أركان الدرك الوطني	0	0	0	0	0
قيادة أركان الحرس الوطني	0	0	0	0	1
قادة المناطق العسكرية	0	1	2	0	0
الإدارة العامة للأمن الوطني	0	0	0	0	0
الإدارة الجهوية للأمن	0	0	0	0	0
مفوضيات الشرطة	0	0	0	0	140/10
رجال الأعمال					
البنوك والأعمال الكبرى	–	–	–	–	0.1 في المئة
الأوضاع الاجتماعية					
الفقر					80 في المئة من فقراء الحراطين
العمالة الرثة	أكثر من 90 في المئة من الحمّالين وخدم المنازل والعمال اليدويين الممتهنين الأعمال الشاقة والمتدنية الأجر، هم من شريحة الحراطين				
الأمّية	–	–	–	–	85 في المئة من الأميين حراطين

المصدر: ميثاق الحراطين، **الميثاق من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للحراطين** (نواكشوط: ميثاق الحراطين، 2014)، ص 7، 8، 9؛ حركة الحر، **كتاب أبيض حول ماضي وحاضر ومستقبل الحراطين في موريتانيا** (نواكشوط: حركة الحر، 2012)، ص 25.

على مستوى التمثيل الحكومي، في حكومات موريتانيا المتعاقبة، يبيّن لنا الجدول (7) أنه منذ الاستقلال في عام 1960 وحتى عام 1985، لم تشهد الحكومات الموريتانية تمثيلاً للحراطين، في أي منصب وزاري. واستمرت الحال على ما هي عليه حتى عام 1986، حيث جرى أول مرة تعيين أول وزير من شريحة الحراطين، في وزارة ثانوية. ولم يزد مستوى تمثيل الحراطين بعدها، في أي حكومة، على وزيرين أو ثلاثة وزراء؛ الأمر الذي كان محلّ انتقاد واسع من طرف المجتمع المدني الحقوقي المهتم بمسألة تهميش الحراطين. وذلك ما تعكسه الأرقام الواردة في الجدول (7)، فإذا أخذنا، على سبيل المثال، مناصب الأمناء العامّين والمستشارين الوزاريين والسفراء والولاة والحكّام، نجد أن معدّل تمثيل الحراطين فيها يراوح بين 1 و2 منذ الاستقلال وحتى عام 2018. فمن بين 53 حاكمًا في مجموع التراب الموريتاني، نجد 2 من الحراطين، ومن بين 13 واليًا في مجموع الولايات الموريتانية، نجد واليًا واحدًا فقط من الحراطين. ومن بين جميع المستشارين في الوزارة الأولى، نجد مستشارًا واحدًا من الحراطين، والأمر نفسه تقريبًا بالنسبة إلى المستشارين الخاصين برئاسة الجمهورية (ينظر الجدول 7).

أما في البرلمان، فقد راوحت المقاعد التي حصل عليها الحراطين بين 10 مقاعد و18 مقعدًا من أصل 157 مقعدًا في الجمعية الوطنية الموريتانية "مجلس النواب"، وذلك على مدار الفترة 2008–2018، أي بنسبة تمثيل في البرلمان لا تتجاوز 11 في المئة. ومن بين 216 عمدة، هناك 15 عمدة فقط من الحراطين، بحسب إحصاءات عام 2012.

في سلك القضاء، جرى تعيين أول رئيس محكمة من الحراطين في عام 2005، ولم تشهد الأعوام اللاحقة أيّ زيادة لذلك العدد. ومن بين 171 كاتب ضبط رئيسًا، خمسة فقط من الحراطين، بحسب إحصاءات عام 2012 أيضًا. أما بالنسبة إلى الموثقين والمنفذين في المحاكم، فلا وجود لأي تمثيل من الحراطين. وهو ما يعطي انطباعًا قويًا بأن الحراطين مُقْصون من سلك القضاء الذي يعتبر السلطة الثالثة في هرم سلطات الدولة. وكنتيجة يمكن القول إن تمثيل الحراطين في السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية يكاد يكون منعدمًا، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا الوزن الديموغرافي للحراطين، بوصفهم أكبر مجموعة سكانية عدديًا في موريتانيا، بحسب إحصاءات غير رسمية، مثل إحصاءات وزارة الخارجية الأميركية التي تقول إن الحراطين يمثلون ما لا يقل عن 45 في المئة من السكان الموريتانيين[37].

أما على مستوى التعليم فإن نسبة طلاب التعليم العالي من الحراطين لا تتجاوز خمسة في المئة فقط، كما تسجّل إحصاءات الهدر المدرسي أن التسرّب المدرسي للتلامذة الحراطين في المراحل الابتدائية يصل إلى 85 في المئة بمجرّد الوصول إلى السنة السادسة من التعليم الابتدائي؛ وأقل من 10 في المئة منهم يصلون إلى مرحلة البكالوريا في التعليم الثانوي. وأما بشأن إحصائية التعيينات في المناصب الإدارية التعليمية، فمن بين 300 أستاذ تعليم عالٍ في موريتانيا، هناك 20 فقط من الحراطين. ومن المفتشين المحليين، هناك 10، ومن المديرين الجهويين اثنان فقط. ولا يختلف الأمر كثيرًا في قطاع الصحة؛ فمن بين 600 طبيب على كامل التراب الوطني، ثمّة 50 طبيبًا فقط من

(37) "موريتانيا: تقرير حقوق الإنسان"، **وزارة الخارجية الأميركية**، 2017، ص 16.

الحراطين. ولا يتجاوز تمثيلهم على مستوى المديرين الجهويين للصحة مديرًا واحدًا من بين 13 مديرًا جهويًا للصحة.

أما في ما يخص المؤسستين العسكرية والأمنية فتخبرنا الإحصاءات المتوافرة بأن شخصًا واحدًا من الحراطين وصل إلى منصب قيادة أركان الجيش؛ وأما قيادة أركان الحرس والدرك الوطنيين فلم يصل أي شخص من الحراطين إلى قيادتهما منذ تأسيسهما، وحتى عام 2018. وينطبق الأمر نفسه على الإدارة العامة للأمن الوطني والإدارة الجهوية للأمن. ومن بين 140 مفوض شرطة، هناك 10 فقط من الحراطين (ينظر الجدول 7).

في قطاع البنوك والأعمال، نسبة رجال الأعمال من الحراطين لا تتجاوز في البلد 0.1 في المئة داخل اتحاد أرباب العمل الموريتانيين.

في المقابل، يمثّل الحراطين نسبة 90 في المئة من العمال العاملين ضمن المهن الرثّة والعضلية (حمّالون في الأسواق والميناء، وخدم منازل، وغسيل وإصلاح السيارات، والمعامل ... إلخ)، ويشكّل الحراطين نسبة 80 في المئة من فقراء موريتانيا، و85 في المئة من الأميين في البلاد.

هذا الوضع الذي ميّز تجربة الحراطين مع الدولة، جعل مشكلتهم تتحوّل إلى قضية معرفية، خاصة بالنسبة إلى الدراسات السوسيولوجية، وفي هذا الصدد، أُجريت دراسة مشكلة الحراطين في إطار مقاربتين رئيستين: المقاربة الأولى تنطلق من الأعيان، لتصل إلى الأتباع، وكان التركيز فيها أساسًا على الأعيان، وركّزت المقاربة الثانية على المهمّشين الجدد في إطار البنية الجديدة للشغل والاقتصاد، ووصلت إلى مفارقة تتمثّل في "إعادة إنتاج الأوضاع الاجتماعية السابقة على الدولة واقتصادها الحديث ضمن الدولة الحديثة ذاتها"، وهذا شأن الدراسات ذات "النّفس الماركسي" في السياق الموريتاني.

نقترح، إضافةً إلى المقاربتين المشار إليهما آنفًا، مقاربة الحراك الاجتماعي مدخلًا إضافيًا لفهم طبيعة الحراك الاجتماعي صعودًا أو هبوطًا في سلّم التراتبية الاجتماعية بالنسبة إلى مجتمع الحراطين.

خامسًا: تحولات المكانة الاجتماعية للحراطين

تحوّلات المكانة الاجتماعية، هي أحد تجلّيات مظاهر الحراك الاجتماعي في المجتمع الموريتاني عمومًا، وفي مجتمع الحراطين بصورة خاصة. فالانتقال من بيئة البادية والريف إلى بيئة المدينة أحدث تغيّرات ملحوظة في أوضاع الحراطين الاجتماعية، وسنبرز في ما يلي العوامل التي نراها وراء النقلة السوسيولوجية لمجتمع الحراطين على نحو خاص.

1. الهجرة الداخلية وآثارها في الحراطين

شهدت نهاية القرن العشرين موجات هجرة واسعة في صفوف الحراطين، هربًا من واقع العبودية، ومن القبيلة، باعتبارها تنظيمًا اجتماعيًا حاضنًا للعبودية. وقد وُصفت هذه الهجرات بتمرّد العبيد على الأسياد، لكننا نفضّل استعمال مفهوم الهجرة لوصف هذا الحراك، وذلك لأنّ الشخص أو الحرطاني

الذي قرّر مغادرة القبيلة، إنما غادرها بفعل تخلخل نظام القبيلة، وبمعنى آخر عجزها وعجز الأسياد عن الوفاء بتوفير الحماية وخدمات الإعالة والرعاية.

حالات عديدة من فرار العبيد ارتبطت بتعرّض القبائل التي يوجدون فيها للغزو والنهب، ما اضطرّ العبيد إلى الهروب، خوفًا من الوقوع في الأسر والتعرض لرقٍّ جديد، غالبًا ما سيكون أشدّ جفاء وقسوة، نظرًا إلى أن العبد الجديد للقبيلة مفتقد شبكة العلاقات، أو ما تسمّيه بعض الأدبيات، "وُدّ الرفقة"، هذا فضلًا عن دخوله مجال منافسين جدد، وهم "عبيد القبيلة الأصليون"، ما يجعله عرضة لعنف مضاعف، ولذلك يفضّل عبيد القبيلة المنهوبة والمنهزمة الفرار والاستقلال؛ ولو لم يكن لهم سابق عهد بالعيش مستقلين، بسبب عدم تمرّسهم على القتال، في ظل سياق قبلي قائم على نظام الغزو والنهب. والسبب في عدم تمرّس العبيد على القتال، هو أن تقاليد القبائل الموريتانية تمنع عليهم حمل السلاح والمشاركة في الغارات والمعارك[38].

أما العامل الآخر وراء هجر العبيد لأسيادهم، فقد تمثّل في عمليات الإفقار التي شملت بعض القبائل، ما اضطرّها إلى التخلّص من عبيدها، بوصفها جزءًا من عملية تخفيف الأعباء. ويعتبر هذا العامل أحد أبرز العوامل وراء تحرّر العبيد في موريتانيا. ويضاف إليه مساندة الاحتلال الفرنسي، مع دخوله موريتانيا في عام 1902، على دعم موجة تحرر العبيد وإيوائهم في مناطق معزولة عن نطاق سيطرة القبائل، سُمّيت قرى الحرية أو "آدوابه"، لكنها تجربة لم تعمّر طويلًا، بسبب تخلّي المستعمِر الفرنسي عن دعم تحرير العبيد، خاصّة بعد أن وطّد علاقاته بمجتمع الأسياد.

يمكن أن نسمّي هذا النمط الأوّل من الهجرة هجرة داخلية؛ فقد نتج منه استقلال العبيد في أماكن إقامة خاصّة بهم، عُرفت في موريتانيا بالأدبايات، أي قرى تجمّع الحراطين والعبيد السابقين، ولا تزال ظاهرة تجمعات الأرقّاء السابقين موجودة حتى اليوم؛ وهي ظاهرة جديرة بالدراسة؛ وذلك نظرًا إلى مستوى الفقر والإفقار والتهميش الموجود في تلك التجمعات البعيدة عن مراكز المدن، حيث مستوى التعليم ضعيف، والخدمات الصحية والأساسية غائبة.

لكن أكبر عملية من عمليات الهجرة الداخلية للحراطين، كانت في نهاية ستينيات القرن العشرين ومنتصف سبعينياته بسبب الجفاف الذي ضرب موريتانيا وأدى إلى استنزاف الريف واكتظاظ المدن، وعلى وجه التحديد العاصمة نواكشوط، بالسكان. وكان "الحراطين" غالبية المهاجرين؛ لذلك استوطنوا الأماكن الطرفية في العاصمة وشكّلوا ظاهرة أحياء الصفيح التي كانت تُعرف بـ "الكبّات". فبحسب المتخصصّين الجغرافيين والاجتماعيين، فإن ظاهرة التحضر السريع التي أدّى إليها الجفاف في الستينيات والسبعينيات ونشأة سوق للعمل[39]، كانت عوامل مباشرة للهجرة المكثفة للعبيد الرعاة والمزارعين والمشتغلين بالواحات الذين كانوا أول المتأثرين بتدهور الظروف الاقتصادية المحلية[40].

(38) Bonte, pp. 118–129.

(39) المنصف ونّاس، **الجمعيات في موريتانيا** (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، 2022). [دراسة مرقونة]

(40) Bonte.

لقد أصبحت العاصمة نواكشوط "مدينةً مثقلةً بالسكان الوافدين من الريف، في المراحل الأولى، دون أن تكون التهيئة الحضرية قد عرفت طريقها إليها، مما أضاف تعقيدات جديدة إلى واقعها الأصلي الذي لم يضع أصحابه في الاعتبار انعكاسات النمو المستقبلي للسكان وتوزّعهم عبر المكان"(41)، ولعل ذلك ما أدى بالخبير الديموغرافي جون آرنود إلى تشبيه نواكشوط بمدينة أشباح، "نتيجة تدنّي مستويات الحياة فيها، جرّاء تراكم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية وغياب الخدمات القاعدية الأساسية، وتكدّس مساكن المهاجرين في أحياء مبعثرة فيها"(42).

كانت هجرة الحراطين إلى المدن عاملاً أساسيًا من عوامل توفير اليد العاملة للمصانع والورشات ونقل البضائع في الموانئ والأسواق. ورافقها أيضًا ظهور مِهَن جديدة تكاد تكون حكرًا على الحراطين، مثل مهنة اللّحامة والغسّالة والجزّارين والحرّاس، وأصبحوا بفعل ذلك يشكّلون القاعدة العريضة للجيش الموريتاني وقوات الحرس والشرطة، باعتبارهم جنودًا.

2. الهجرة الخارجية وآثارها الاجتماعية في مجتمع الحراطين

نالت موريتانيا استقلالها عن فرنسا في عام 1960، وقبل هذه الفترة بعقد من الزمن، قامت مجموعات من الحراطين بهجرات خارجية، كانت معظمها إلى بلدان أفريقية، مثل مالي والسنغال وساحل العاج(43). وقد شكّلت هذه الهجرة الخارجية فرصة لتغيير الأوضاع الاجتماعية، حيث عمل المهاجرون الأُول من الحراطين في التجارة والمهن الخدميّة، وبذلك أصبحوا، أوّل مرة، بعد تحرّرهم من العبودية عمّالاً مستقلّين، في مقابل أجر مادي معلوم. وهذا في حدّ ذاته يعتبر تغيّرًا سوسيولوجيًا مهمًّا، من جهة تثمين عمل الحراطين، وتصنيفه في نطاق العمل المأجور.

وإذا كان المهاجرون من البيضان يمارسون حصرًا التجارة، واحتكروا قطاعات تجارية بعينها في عاصمة السنغال، داكار، على سبيل المثال، فإنّه يُعرف عن الحراطين قبولهم بأيّ عمل يتطلّب قوّة بدنية، "فغالبًا ما يكونون مستأجرين في المسالخ، وتعمل نساؤهم في دباغة الجلود، لأنهم في العادة وحدهم من يأتون معهم بعائلاتهم، وهم أيضًا من تتراخى غالبًا روابطهم بالقبيلة الأصليّة"(44).

لا تعطينا الإحصاءات المتوافرة عن هذه الفترة معلومات دقيقة عن فئات المهاجرين وأصولهم، ومع ذلك، فإن عدد المهاجرين الموريتانيين في السنغال وحدها كان 20 ألف مهاجر في عام 1944، ووصل إلى 30 ألف مهاجر في البلد نفسه، في عام 1959. ووصلت نسبة الموريتانيين المهاجرين، قبل الاستقلال في عام 1960 إلى 40 في المئة على الأقل(45).

(41) سيدي عبد الله المحبوبي، "الهجرات الداخلية والتنمية في الجمهورية الإسلامية الموريتانية"، أطروحة دكتوراه دولة في الجغرافيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1997.

(42) Jean Arnaud, *Profile démographique des villes de Mauritanie d'après l'enquête urbain de 1975* (Dakar: Bulletin de L'institut fondamental d'Afrique noire, 1976), p. 619.

(43) **الجمهورية الإسلامية الموريتانية: دراسة مسحية شاملة** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ معهد البحوث والدراسات العربية، 1978)، ص 369.

(44) دي شاسيه، ص 91.

(45) المرجع نفسه، ص 90.

لهذه الهجرة، كما يقول دي شاسيه، دوافع اقتصادية أساسًا، أشرنا إلى بعض أسبابها آنفًا، مثل الفقر والجفاف والمجاعة التي لا تترك للإنسان خيارًا غير الهجرة، لكنّ هنالك دافعًا آخر مهمًّا أيضًا، وهو "الوعي بإمكانية كسب المعاش بطريقة أيسر وأسرع، وهذا الدافع أساسًا يكون أكبر لدى سكّان الحضر، أكثر منه لدى سكّان الصحراء البدو"[46].

المهاجر الموريتاني على صلة وطيدة بمسقط رأسه؛ ولذلك يعود عمله بالنفع على أهله الذين يتركهم في بلاده طوال فترة غيابه عنهم، بناءً عليه، فإن أيّ تحسّن في أوضاعه الاجتماعية المادية ينعكس بالضرورة على محيطه الاجتماعي الضيّق.

في المتوسّط، تستغرق هجرة الجيل الأول من المهاجرين الحراطين مدة تراوح بين 10 أعوام و15 عامًا؛ يعودون بعدها ليستقروا في موريتانيا. وغالبًا ما يتوجّهون بعد عودتهم إلى المدينة لافتتاح مشروع خاص، تجاري أو خدمي أو عمل مهني؛ يعود بدخل مستمر. وقد انعكس ذلك في أمرين: تملّك المنازل ودفْع أبنائهم للالتحاق بالمدارس الحديثة والاستمرار في التمدرس من دون انقطاع؛ وهذا ما ساهم في تخفيف ظاهرة الهدر المدرسي التي تنتشر بين أبناء الحراطين الذين يغادر معظمهم مقاعد الدراسة من دون إكمال المرحلة الابتدائية، وفي أحسن الأحوال المرحلة الإعدادية من التعليم.

3. التعليم

مرّت المدرسة الموريتانية بمراحل عدة: مرحلة المدرسة الفرنسية: في الفترة 1902–1961، ومرحلة المدرسة الوطنية مطلع ستينيات القرن الماضي، ومرحلة المدرسة المختلطة وانتشار المدرسة الخاصّة في تسعينيات القرن العشرين.

جرى صوغ المدرسة الوطنية الموريتانية بناءً على نموذج المدرسة الجمهورية العمومية التي تكوّن جميع أبناء الشعب[47]، انطلاقًا من حاجة الدولة إلى أطر وموظفين وإداريين ومعلمين أكفاء. وكانت الخطوة الأولى والأساسية للقيام بذلك هي خلق بنية تحتية مناسبة وتحقيق الانتشار الكافي للمدرسة، حيث تغطّي جهات البلاد الأربع، وهو ما كان صعبًا للغاية، في بلد ممتد الأرجاء، ويتّسم سكّانه بالانتقال المستمر، وبالتباعد بين تجمع سكاني وآخر عشرات الكيلومترات، وبكثافة سكّانية ضئيلة، هذا فضلاً عن عدم وجود ميزانية كافية لسد حاجات التعليم الجديدة.

مع ذلك، حظيت كل ولاية من ولايات موريتانيا بمدرسة وطنية توفّر التكوين الابتدائي والمتوسّط. وشجّعت الدولة المواطنين على تسجيل أبنائهم في السجلات المدرسية والحرص على متابعة حضورهم واستمرارهم في المدرسة.

بحسب جدول إحصائي أعدّه فرانسيس دي شاسيه في الفترة 1960–1968، بناءً على الأصول الاجتماعية

(46) المرجع نفسه، ص 91.

(47) Ba Oumar Moussa, *Noirs et Beydanes Mauritaniens: L'école, creuset de la nation?* (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 67.

للطلاب في مرحلة السلك الثاني، يتبيّن مدى الحضور الضعيف لأبناء الحراطين الذين يغادر معظمهم التعليم من دون إكمال المرحلة الابتدائية، وذلك في ظل المدرسة الجمهورية.

الجدول (8)

الجمهور المدرسي في السلك الثاني بحسب مرجعية الأصل الاجتماعي

الأصل الاجتماعي التقليدي	النسبة المئوية
أهل الشوكة "حسّان"	6
الزوايا	27
توروبي	14
نبلاء آخرون	–
إثنية زنجية	16
صيادو سوبالبي	5
مجموع النبلاء	68
إيكاون	1
صناع تقليديون "معلمون"	0
حرفي	0
محرّرون "حراطين"	6
مسترق/ عبد	1
آخرون	2
المجموع	**10**
من دون جواب أو جواب غير دقيق	22

المصدر: فرانسيس دي شاسيه، **موريتانيا من 1900 إلى 1975**، ترجمة محمد بوعليبة الغراب (نواكشوط: دار النشر جسور، 2013)، ص 335.

كان الوصول إلى الشهادة الإعدادية وحتى الابتدائية إنجازًا في حدّ ذاته، فقد كانت تلك الشهادة تمكّن صاحبها من الالتحاق بمدرسة تكوين المعلّمين بوصفه معلّمًا. أما الشهادة الثانوية فكانت تسمح لحاملها بالتدريس في مدارس تكوين المعلّمين، والحصول بيُسر على منصب رفيع في سلك الوظيفة العمومية، وإذا كان أكثر حظًا، فإنه يحصل على منحة خارجية لإكمال المرحلة الأولى من تعليمه الجامعي.

كانت المدرسة الوطنية في تلك الفترة مدرجًا للصعود الاجتماعي، وكانت الشهادات المدرسية كافية لتحقيق الحراك الاجتماعي الصاعد. وذلك نتيجة لأمرين: أولهما التنافسية وصعوبة النجاح، وثانيهما حاجة القطاع العمومي وجهاز الدولة الإداري إلى الموظّفين بصورة كبيرة لسدّ فراغ خروج المستعمر. ولذلك ليس من المفاجئ أنّ جلّ المكوِّنين في مدارس تكوين الأساتذة والمعلمين والمدرسة الوطنية للإدارة

كانوا من جنسيات عربية ومغاربية خاصة. واستمرت تلك الحال حتى منتصف ثمانينيات القرن الماضي. لكن هذه القيمة الاعتبارية للشهادات المدرسية ستتراجع مع تشبّع الوظيفة العمومية بالموظفين، الأمر الذي سيقود إلى ظاهرة يسمّيها خلدون النقيب "مرض الشهادات المزمن"[48]، وهي ظاهرة تكدّس حملة الشهادات بالمئات والآلاف مع فرص محدودة للتوظيف. وبذلك، بدأت المدرسة الموريتانية تفقد بعض قيمتها في الحراك الاجتماعي، خاصّة مع تعقد الوسائل المؤدية إلى الوظيفة.

لقد استفاد قطاع معتبر من أبناء الحراطين من الفترة المتألّقة التي مرّت بها المدرسة العمومية، واستطاعوا شقّ طريقهم نحو التميز وتحقيق الحراك الاجتماعي والاقتصادي الصاعد الذي ساهم في تغيير أوضاعهم. وبدأ هؤلاء يشكّلون أحد ملامح الطبقة الوسطى التي بدأت تتخلّق وتنمو، قبل أن تبدأ في الانكماش والتراجع لأسباب عديدة سنتطرّق إليها في مبحث قادم. لكن في المقابل بقي قطاع عريض من أبناء الحراطين بعيدًا كلّ البعد عن التمدرس، خاصّة في الأوساط الريفية والأماكن النائية التي لا توجد فيها مدارس، هذا فضلاً عن نسبة التسرّب المدرسي[49] بين أبناء الحراطين الذين يلتحقون بالمدرسة، حيث لا يتجاوز أكثر من 85 في المئة منهم مرحلة التعليم الابتدائي، نتيجة أسباب مختلفة. ويمكن القول إن الفقر أبرزها، حيث تكون الأسرة في حاجة إلى جهد أبنائها، فتدفعهم إلى العمل المبكر، ما يضطرهم إلى مغادرة مقاعد الدراسة.

ثمّة ظاهرة أخرى تتمثل في أن معظم الحراطين الذين وصلوا إلى مراحل تعليمية متقدّمة، ما كان لهم أن يصلوا إليها لولا التضحية بالمستقبل المدرسي لاثنين أو ثلاثة من إخوتهم؛ وذلك بسبب تقارب حالات الإنجاب. وتؤكد هذه الحالات رغبة الأسرة في مواصلة أبنائها مشوارهم الدراسي. لكن ضغط الظروف الاجتماعية والمعيشية يحول دون ذلك، فيُبقون على أحد الأبناء في المدرسة على أمل أن يُكمل دراسته، ويُساهم في تغيير أوضاع أسرته إلى الأحسن. وهو ما ينمّ عن ثقة كبيرة بالمدرسة باعتبارها وسيلة للترقي والصعود الاجتماعيَين.

أدّى التسرب المدرسي واستثناء أماكن وجود الحراطين من وجود مدارس مكتملة المراحل مع استفحال ظاهرة الفقر والأمية بينهم وعلوّ نبرة الاحتجاج الحقوقي والدولي على أوضاع الحراطين في موريتانيا، إلى تبني الدولة الموريتانية سياسات التمييز الإيجابي، وقد شملت هذه السياسات التعليم، فنشأت وكالة التضامن لمكافحة آثار الرق، وتستهدف في الأساس المناطق التي يوجد فيها الحراطين بآدوابه، وما يسمّى مناطق الظل في العاصمة نواكشوط وعواصم باقي الولايات التي تشهد وجودًا ديموغرافيًا كبيرًا للحراطين.

بحسب معلومات مصدرها وزير سابق للتعليم العالي في موريتانيا[50] "فإن ما يربو على عشرة مليارات أوقية كانت في وقت ما ميزانية وكالة التضامن. هذا المبلغ كافٍ لتمويل المناطق ذات الأولوية التربوية

(48) علي أسعد وطفة، "إشكاليات التربية العربية في فكر خلدون النقيب"، **إضافات**، العدد 20–21 (خريف وشتاء 2012)، ص 68.

(49) عبد النور إدريس، **سوسيولوجيا التمايز: ظاهرة الهدر المدرسي بالمغرب** (مكناس: دفاتر الاختلاف، 2016).

(50) ب. ع.، وزير ومستشار سابق في وكالة التضامن لمكافحة آثار الرق وأحد أهم نخب الحراطين في موريتانيا، مقابلة شخصية، نواكشوط، 2017/9/11.

ومباشرة المساعي في استئصال المشكلة من جذورها: توفير تعليم ملائم لأبناء آدوابه ومناطق الظل في العاصمة والمدن الكبيرة والأرياف، بشكل يعوّض الفرق في فرص التعليم بينهم وبين نظرائهم الذين هم أكثر حظًا"[51].

على هذا الأساس أو التقييم، فإن هذه المؤسسة المكلفة في الأساس بمكافحة آثار الاسترقاق، التي تملك موارد كبيرة لإنجاز مهمتها، عانت التسييس، وتُطلَق هذه العبارة في العادة من طرف المسؤولين الحكوميين للإشارة إلى "فساد من نوع ما". ما جعل هذه المؤسسة "تتحول منذ البداية إلى وكالة سياسية لا علاقة لها من قريب أو بعيد بمعالجة آثار الاسترقاق، لتبقى مشكلة الحراطين دائمًا سلاحًا ذا حدين وبؤرة صداع وألم لا ينتهي، مع علمنا الكامل بطبيعة الداء وتوافر الدواء"[52].

يضيف المسؤول الحكومي السابق نفسه في وكالة التضامن، فيقول: إنّ الوكالة فشلت "في معالجة آثار الاسترقاق لغياب الرؤية والتخطيط الواضح، فأين ذهبت المليارات المخصصة لوكالة التضامن"، خاصة أنها لم تفعّل بحسب ذلك المصدر "البند المتعلق بالمناطق ذات الأولية التربوية من خريطة الطريق الخاصة بالقضاء على آثار الرق"[53].

أما مرحلة المدرسة المختلطة وانتشار المدرسة الخاصّة، فقد بدأت مع تراجع المدرسة العمومية، وذلك في بداية التسعينيات بالتحديد، حيث توجّهت الأسر الميسورة بأبنائها إلى المدارس الحرّة التي بدأت تنتشر أولاً في العاصمة نواكشوط والعاصمة الاقتصادية نواذيبو، وخاصة في الأحياء الميسورة، قبل أن تجد طريقها إلى المدن الداخلية، وتصبح منافسًا شرسًا للمدرسة العمومية التي أصبحت للمفارقة مكانًا يرتاده أبناء الفئات الاجتماعية الفقيرة فحسب، وغالبيتهم من الحراطين؛ وذلك بسبب تدني المستويات التعليمية ومستوى الإهمال الكبير والمتعمّد فيها.

أصبحت المدارس الخاصّة اليوم توفّر المستويات التعليمية كلها، بدءًا من الروضة، وصولاً إلى البكالوريا. ولا تقتصر هذه المدارس الخاصة على المدارس ذات المنشأ الموريتاني، بل أصبحت سوقًا تُنافس فيها المدارس الأجنبية التي يتوجّه إليها أبناء الوزراء والمسؤولين السامين في المؤسستين العسكرية والمدنية. وتتميز هذه المدارس بتكلفتها العالية، وقد تمكّنت من سحب خيرة الأساتذة في المدرسة العمومية إليها، حيث يقوم الأستاذ والمعلّم فيها بجهد مضاعف؛ وفي المقابل يتساهل في الحضور إلى المدرسة العمومية، ولا يبدي حرصًا كبيرًا على المادة العلمية والتربوية التي يقدّمها فيها. لقد تعزّزت هذه الفروق المدرسية أكثر بلجوء الدولة الموريتانية إلى تجربة مدارس وثانويات الامتياز التي تقوم فكرتها على اختيار أفضل الطلاب في المدارس العادية، عبر امتحانات وطنية، وإعداد أقسام خاصّة بهم، والدفع بأفضل الأساتذة للإشراف عليهم، مع تقديم علاوات خاصّة لهم، ومنح طلاّبها مستحقات مالية لتشجيعهم. ومع هذه المدارس انطلقت تجربة الثانويات العسكرية. ومن الملاحظ أن

(51) المرجع نفسه.

(52) المرجع نفسه.

(53) المرجع نفسه.

فرص أبناء الضباط للالتحاق بالمؤسسة العسكرية أعلى بكثير من نسبة التلامذة القادمين من أوساط مدنية في هذه المدارس. وأما بالنسبة إلى ثانويات الامتياز، فوجود الحراطين فيها محدود، ولا يمثّلون إلّا نسبة 3 في المئة تقريبًا.

تطرّق أحد وزراء التعليم العالي السابقين[54] إلى ظاهرة مدارس الامتياز وإرسال الطلاب للدراسة في الخارج، معتبرًا أن ثمة خاصية مشتركة بينهما، "فكلاهما إفقار لمنظومتنا التعليمية الوطنية، في الوقت الذي نحتاج فيه إلى تعليم أساسي يمنح حظوظًا متساوية للجميع وتعليم عالٍ يتلاءم مع خصوصياتنا وحاجاتنا التنموية"[55].

تتعارض تجربة مدارس الامتياز من هذا المنظور، بحسب المهتمين بالشأن التعليمي والتربوي في موريتانيا، "مع نمط التعليم الذي نحتاج إليه في الوقت الراهن وهو التعليم الجمهوري الذي يمنح حظوظًا متساوية للجميع، ومع الهدف الذي يجب أن يكون هو الأهم للمدرسة في هذه المرحلة، ألا وهو الاندماج الاجتماعي في ظل التمزّقات الحالية التي يشهدها النسيج الاجتماعي للبلد".

يعتبر هذا المسؤول السابق نفسه، أنه: "ما دامت مدارس الامتياز قائمةً، فلن تقوم للمدرسة الجمهورية قائمةٌ، لأنها في الواقع إفقار للتعليم وتجذير للفوارق الاجتماعية: حضور شبه مطلق لمكونة اجتماعية واحدة من مكونات المجتمع، بل لمكوّن فرعي واحد من تلك المكونة ذاتها بنسبة قد تزيد على 98 في المئة"[56].

لا يخفي قطاع كبير من المنتسبين إلى المؤسسة التربوية قلقهم من تجربة مدارس الامتياز، بل يعتبر بعضهم أنها أنشأت بالفعل مدرسة موريتانية "ثنائية السرعات"، أي مدرسة عمومية هي الأصل بلا مستقبل ولا تواكب المستجدات ولا تلبّي التطلّعات، في مقابل مدرسة عمومية أخرى خاصة بـ "المتميّزين"، تسخّر لها الإمكانيات ويحظى منتسبوها بعناية خاصة. ويزيد هذا الشرخ من ضعف المدرسة العمومية بعد منافستها من طرف المدارس المحلّية والدولية الخاصة، وبعد اعتماد نظام ثنائي الدراسة: عربي وفرنسي، بعد ما يسمى إصلاح عام 1999 الذي قام بفرز الطلاب على أساس عرقي أولًا، ثم على أساس مادي ثانيًا، فأصبح أبناء الأغنياء يدرسون في المدارس الفرنسية، بينما خُدع أبناء الفئات الفقيرة والمتوسطة بالتعريب الذي لم يكن إلّا شكليًا، فبقيت الإدارة فرنسية اللسان والقلم، وبقيت الأولوية في التوظيف لمن يتقنون الفرنسية، بينما تعرّض المتعربون لنوع من الإقصاء الممنهج، وبعد استفحال الخطر عادت الدولة لتلافي الخلل إلى نظام مزدوج، تدرّس فيه مواد العلوم والرياضيات بالفرنسية والمواد الأدبية بالعربية، وهو ما فاقم المشكلة أكثر بشهادة التربويين، فلم يتقن الطلاب اللغة العربية، ولا أتقنوا الفرنسية؛ وهو ما يدق ناقوس الخطر، وينذر بأزمة كبرى في التعليم الذي اتّسع خرقه على الإصلاحات الترقيعية والترميمية.

(54) البكاي عبد المالك، أستاذ جامعي ووزير سابق للتعليم العالي، مقابلة شخصية، نواكشوط، 2017/9/11.

(55) المرجع نفسه.

(56) المرجع نفسه.

بقيت الحسابات السياسية تؤدي دورًا خطرًا على التعليم، بسبب الصراع العرقي بين مكوّنة عربية، تحاول تعريب المناهج لمصلحة ما تعتبره الأكثرية، ومكوّنة زنجية أفريقية، تعتبر التعريب قضاءً على مكتسباتها وهدرًا لمستقبل أبنائها(57)، فلاذت الدولة بالإصلاحات الخجولة التي أنتجت نظامَ تعليم ثنائيًا لا يلبّي حاجات الاندماج الاجتماعي بين المكوّنات الاجتماعية، بل يزيد في تفتيتها شيئًا فشيئًا؛ ما أنتج ثنائيات التعليم الفرنسي، في مقابل التعليم العربي، وتعليم الأغنياء "المدارس الخاصة الأجنبية والمحلية"، في مقابل تعليم الفقراء "المدارس العامة"، ثم تعليم "المتميزين" في مقابل تعليم الآخرين.

سادسًا: مقارنات جيلية لأنماط الحراك الاجتماعي لدى حراطين موريتانيا

1. التعليم والنضال أهمّ رافعتين للحراك الاجتماعي في موريتانيا

في المقابلات التي أجريتها مع الجيل الأول والثاني من نخب الحراطين، وجدت أنّ الحصول على شهادة متوسطة أو عليا في التعليم، إضافة إلى الانخراط في النضال الحقوقي أو السياسي، كان قاسمًا مشتركًا وسببًا مباشرًا في تحقيق حراك اجتماعي مهمّ(58)، على الرغم من العوائق التي تواجههم والتكلفة الاجتماعية والسياسية لنضالهم الموجّه في الدرجة الأولى ضد النظام السياسي الحاكم الذي يتحكّم في الموارد والوظائف والتعيينات.

قلّة قليلة من أبناء الجيل الأول استطاعت الالتحاق بالمدرسة العمومية، وقد أدركنا في هذا البحث ستة منهم، اثنان تمكّنا من الحصول على شهادة ختم الدروس الإعدادية "بريفيه"، واثنان حصلا على شهادة جامعية، بينما حصل الاثنان الباقيان على الشهادة الابتدائية "كونكور". أحدهم أصبح زعيمًا سياسيًا ورئيسًا لحزب سياسي، وأصبح أول فرد من الحراطين يتولّى وظيفة إدارية وينال حقيبة وزارية في عام 1984. ولم يتولَّ هذا المنصب بناءً على مؤهلاته العلمية فحسب، بل أساسًا بسبب نضاله السياسي في حركة الحر التي أُسّست في سبعينيات القرن العشرين، وتحديدًا في الخامس من آذار/ مارس 1978، حيث خاضت حركة تحرير الحراطين الموريتانيين المعروفة بحركة الحُر نضالاً مريرًا في ثمانينيات القرن الماضي من أجل نيل الحراطين حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية(59).

وقد برزت في هذا المجال مجموعة من الأسماء الفاعلة التي تنتمي إلى نخب الجيل الأول، أبرزها: مسعود ولد بلخير أول وزير من شريحة الحراطين (1984–1988)، وبوبكر ولد مسعود وهو مهندس ويرأس حاليًا منظمة نجدة العبيد، دخل المدرسة خلسةً وهو تحت العبودية ويتمتع حاليًا برمزية حقوقية كبرى في موريتانيا. يُضاف إلى هذه المجموعة الساموري ولد بيّه وهو حاليًا ناشط سياسي ورجل أعمال، والصغير ولد امبارك وهو أول حرطاني يعيّن رئيسًا للوزراء في موريتانيا (2003–

(57) Moktar Ould Daddah, *La Mauritanie contre vents et marées* (Paris: Karthala, 2003), p. 215.

(58) Boudon.

(59) De Chassey, p. 314.

2005) بعد أن أصبح جزءًا من النظام السياسي في فترة حكم معاوية ولد الطايع (1984–2005)، وبعد خروجه من حركة الحر، حيث سعى النظام الموريتاني تحت وطأة مطالب الحراطين بالإنصاف والتمثيل المتكافئ في المناصب السياسية والمساواة لاستيعاب النزعة الاحتجاجية الوليدة والمتنامية من خلال منح بعض المناصب الوزارية والإدارية لبعض نخب الحراطين؛ أي استخدام التعيين في عملية استيعاب الاحتجاج من جهة، وتكريس زبونية سياسية قائمة على مقايضة الولاء بالمصالح من جهة أخرى، ويرتبط ما نسميه بالحراك الثقيل بالزبونية السياسية في سياق مجتمعاتنا العربية عمومًا، والمجتمع الموريتاني خصوصًا.

2. ديناميات الحراك والانتقال بالنسبة إلى الجيل الأول من نخبة الحراطين

بناءً على معلومات المقابلات التي أُجريت مع المستجيبين، في إمكاننا الحديث عن ثلاث ديناميات كانت وراء تحقيق الحراك الصاعد لجيل النخبة الأول والثاني من الحراطين. الدينامية الأولى في هذا الصدد هي الطموح الشخصي والقدرات الذاتية الفردية النابعة من التصميم والمثابرة والسعي الحثيث لتغيير الوضع الاجتماعي. أما الدينامية الثانية، فهي دينامية تعليمية، تتعلق بمراكمة المعارف وتحصيل الشهادات التي تجعل من صاحبها مؤهلاً للمنافسة وقادرًا على نيل الاعتراف.

أما الدينامية الثالثة، فهي دينامية سياسية، فالانخراط السياسي المبكّر لنخب الجيل الأول جعله رقمًا صعبًا يصعب تجاوزه في التعيينات وتقسيم المناصب، خاصة أنه يعتبر أيضًا بصورة عامة جزءًا من الجيل الأول من حملة الشهادات الموريتانيين الذين كانت فرص التحاقهم بالوظائف الإدارية والتعليمية ميسّرة بفعل الحاجة الكبيرة إليها في حينها.

الجدول (9)

تفسير الجيل الأول لأسباب حركيته الاجتماعية

المستوى التعليمي	بماذا تفسّر نجاحك وترقّيك الاجتماعي؟					المجموع
	مكانة الأسرة الاجتماعية	الحظ والصدفة	التعليم والشهادات	الطموح والمقومات الذاتية	الكاريزما الشخصية	
ابتدائي	2	0	3	2	0	7
إعدادي	1	0	3	1	1	6
ثانوي	2	0	7	3	0	12
جامعي	1	0	2	0	0	3
المجموع	**6**	**0**	**15**	**6**	**1**	**28**
النسبة	21.42	0	53.57	21.42	3.57	100

المصدر: نتائج الدراسة الميدانية.

بالنظر إلى نتائج الجدول (9)، فإن الطموح الشخصي يعتبر عاملاً في تحقيق الصعود الاجتماعي بالنسبة إلى المستجيبين بنسبة 46 في المئة، فكون المكانة الاجتماعية للأسرة كانت عاملاً يعني أن وضع الخصاصة والمعاناة كان حافزًا نفسيًا ودافعًا قويًا لتغيير الوضع الشخصي الذي يترتب عليه في معظم الأحيان تغيير أوضاع العائلة الممتدة للشخص الذي يحقق حراكًا اجتماعيًا ثقيلاً. لكن في الآن نفسه، فقد اعتبرت نسبة 53 في المئة أن نيل شهادات مدرسية كان عاملاً حاسمًا في تحقيقهم الحراك الاجتماعي الصاعد[60].

لكن مسألة ارتباط الحراك بالتعليم والشهادات المدرسية تثير إشكالات عدة، فبينما لاحظنا أن جميع أفراد الجيل الأول حققوا حراكًا صاعدًا بمجرد حصولهم على شهادة مدرسية مهما كانت صغيرة، فإن عددًا كبيرًا من حملة الشهادات الجامعية والمتوسطة الآن يعانون البطالة ويجدون صعوبة كبرى في تغيير أوضاعهم الاجتماعية. فهل فقدت الشهادات قيمتها في تحقيق الحراك الاجتماعي؟ أم للأمر علاقة بدخول متغيرات جديدة؟ أم أن التعليم بمخرجاته لم يعد يلبّي حاجات السوق؟ أم للأمر علاقة بتشبّع الوظيفة العمومية، في مقابل ركود التوظيف وضموره في القطاع الخاص؟

لاحظ عدد من الدارسين أنّ الشهادات المدرسية تكتسي قيمة عالية بالنسبة إلى الفترة المبكّرة من حياة الدولة الوطنية[61]، نتيجة التقدير الكبير للشهادات المدرسية وللعملية التعليمية اجتماعيًا، ونتيجة أيضًا لحاجة الدولة الناشئة إلى يد عاملة مكوّنة، لكن قيمة الشهادات المدرسية في هذا النمط من الحالات سرعان ما تبدأ في التراجع مع ارتفاع عدد المتمدرسين والملتحقين بالنظام التعليمي وتزايد عدد حملة الشهادات على نحو كبير، فقد حدثت طفرة كبيرة في حملة الشهادات في تسعينيات القرن العشرين جعلت التنافس الوظيفي عند أعلى مستوياته، خاصة مع تراجع حاجة الوظيفة العمومية إلى يد عاملة وتقلّص إمكانياتها في استيعاب عدد جديد كبير، فبحسب إحصاءات رسمية، فإن عدد الوظائف المطلوبة سنويًا لقطاع الوظيفة العمومية لا يتجاوز الـ 1300 وظيفة عمومية، من دون أن تكون لدينا معلومات دقيقة بشأن الكتلة الوظيفية في القطاع الخاص سنويًا، بينما تتصاعد تدريجيًا نسبة اليد العاملة المتاحة للتشغيل، التي يمثل حملة الشهادات منها 60 ألف سنويًا، وذلك ما تدل عليه نسبة البطالة المرتفعة التي بلغت بحسب إحصاءات دولية 31 في المئة.

3. ديناميات الحراك بالنسبة إلى الجيل الثالث من الحراطين

على خلاف ما رأينا في الجيل الأول والثاني من إمكانيات لتحقيق الحراك الصاعد ومغادرة أوضاع الفقر، على الرغم من الظروف السياقية غير المساعدة، فإن الجيل الثالث يجد صعوبة أكبر في تحقيق الحراك الصاعد على الرغم من مستوياته التعليمية، وتحسّن الأوضاع المعيشة بصورة عامة بالنسبة إلى

(60) Boudon.

(61) عبد الرحيم.

المنشأ الأسري الذي ينحدر منه، فغالبية هذا الجيل من أبناء المدن التي تنتشر فيها المدارس وتستحوذ على 80 في المئة من فرص العمل في القطاعين العمومي والخصوصي.

يمكن تفسير هذه المفارقة بارتفاع المنافسة على الوظيفة وسوق العمل، بفعل العدد الكبير الذي تضخه الجامعات سنويًا من الخريجين الذين تعجز سوق العمل عن استيعابهم، وهو ما تسبب في ازدياد نسبة البطالة التي وصلت بحسب تقديرات البنك الدولي إلى 31 في المئة. لكنّ هذا التعليل لا يجعلنا نتخلّى عن افتراضنا المتمثل في أهمية الأصول الاجتماعية في تفسير حالات الحراك الصاعد والنازل.

ألقت أزمة الحراك التي بدأت ملامحها منذ نهاية تسعينيات القرن العشرين بظلالها القاتمة على المشهد السياسي، ومثّل عام 2012 ذروة الأزمة، في أثر اندلاع احتجاجات شبابية بسبب انتشار الفساد والبطالة والفقر.

الجيل الثالث هو جيل أزمة بمعانٍ عدة؛ فهو من ناحية يمتلك تطلّعات كبرى للمستقبل بفعل انفتاحه الكبير على الخارج، وحظي بقدرٍ لا بأس به من التعليم بصورة عامة، لكنه في الوقت ذاته يعاني انسداد فرص الحراك أمامه، ولا يجد متنفّسًا لطاقاته، ما غذّى الجريمة في أوساطه، وجعله مصدر "قلق وخطر"، بدلًا من أن يكون فاعلًا في البناء والتقدم، وكثيرًا ما نجد أفرادًا من هذا الجيل يُحمّلون واقعهم البائس للأجيال السابقة، بدعوى أنها لم تبن دولة بما في الكلمة من معنى، واحتكرت الخيرات لنفسها ومحيطها القرابي. فالحديث مع هذا الجيل يثير الكثير من الإِشكالات ويولّد حيرة كبرى، تجعل الباحث يعيد النظر في أولوياته ويزعزع قناعاته، على الرغم من كونه ينتمي إلى هذا الجيل، ومطّلعًا على جانب كبير من حيثيات حياته، إلى درجة التعاطف معه والانغماس فيه. وهذا يشكل في حد ذاته حجابًا أمام النظر الفاحص والنظر في ما "وراء" السخرية من الحياة أحيانًا، والاستعداد للقفز فوق المواضعات الاجتماعية كلها لتحقيق النجاح الفردي مهما كلّف الأمر، ولو أدى بصاحبه إلى دخول عوالم خطرة ومجرّمة قانونيًا[62].

دفعنا الوعي بهذه التقاطعات إلى اختيار عيّنة تمثيلية تعكس شخوص هذا الجيل الجديد وحالاته، ولذلك نجد من بين العيّنة 30 أمّيًّا، لكن أفرادًا من بينهم تمكّنوا من تحقيق أشكال منوعة من الحراك الاجتماعي بوسائل غير تقليدية، أو على الأصح من خارج قنوات الحراك التقليدية، وهذا في حدّ ذاته مهمّ للبحث، ومادة للفهم.

ينطبق الأمر نفسه على السبعين شخصًا الذين لم يتجاوزوا مرحلة التعليم الابتدائي وكانوا عرضة للهدر المدرسي الذي تقف خلفه أسباب وعوامل عدة، رمت بكثيرين إلى عوالم الجريمة والفقر والمخدرات. بينما 39 في المئة فقط من مجموع عيّنة الجيل الثالث البالغ عددها 179، تمكّنوا من تحقيق مستوى تعليم متوسط وعالٍ.

(62) François Bon, "Je n'ai pas d'autre peau que la peau écrite," *Magazine Littéraire*, no. 409 (2002), p. 35.

الجدول (10)

توزيع عيّنة الجيل الثالث بحسب المستوى التعليمي

الفئة العمرية	المستوى التعليمي				المجموع
	أمي	ابتدائي	ثانوي	جامعي	
25–39	30	78	55	16	179
النسبة المئوية	16.75	43.57	30.72	8.93	100

المصدر: من إعداد الباحث.

الجدول (11)

توزيع عيّنة الجيل الثالث بحسب نوع النشاط

الفئة العمرية	ما هو النشاط الذي تقوم به حاليًا؟			المجموع
	عامل / موظف	عاطل عن العمل	ما زلت أدرس	
25–32	27	33	09	69
33–39	98	11	01	110
المجموع	**125**	**44**	**10**	**179**
النسبة المئوية	69.83	24.58	5.58	100

المصدر: المرجع نفسه.

يتبيّن لنا من خلال الجدول (11) أن نسبة 24.58 في المئة من عيّنة الجيل الثالث لا تملك عملًا، مع أنهم في سن العمل؛ ما يعني أنّهم يعيشون عالةً على الأبوين، أو عالة على قرابة تربطها بهم رابطة الدم أو رابطة الولاء[63]. ونظرًا إلى معطيات هذه الفئة الأخرى، مثل المستوى التعليمي، وجدنا أنّ 30 في المئة منهم حاصلون على شهادة الثانوية، و55 في المئة على شهادة جامعية، في حين تمثّل نسبة الأميين منهم والحاصلين على مستوى تعليم ابتدائي، 15 في المئة فقط.

مثل هذا المؤشر دال على تراجع أهمية التعليم في الحراك الاجتماعي لدى الجيل الثالث من الشباب الموريتانيين عامة، وشباب شريحة الحراطين بصورة خاصة؛ وهم الذين تعرّضوا بسبب ذلك لصعوبات مضاعفة في مغادرة حياة الفقر وتحسين ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية[64].

ضمن عينة الجيل الثالث نفسها، ثمّة 5.58 في المئة ما زالوا يواصلون مشوارهم التعليمي في إطار التعليم الجامعي، وفي مراحل متقدمة لنيل درجة الدكتوراه أو شهادة الماجستير، وتعتبر هذه الشريحة مهمة، نظرًا إلى معرفة توقّعاتها لمستقبلها. أما الذين يزاولون نشاطًا – وهم مهنيون موظفون أو عمّال

(63) Bonte.

(64) الفارس، ص 124.

يوميون أو عمال في مجال القطاع الخاص – فيمثلون غالبية أفراد العينة بنسبة 69.83 في المئة، وهؤلاء من المهم معرفة طبيعة عملهم ومستوى دخولهم اليومية أو الشهرية ومقارنة حراكهم الاجتماعي بحراك آبائهم وأمهاتهم، ومعرفة أي قنوات الحراك الاجتماعي الصاعد أو النازل عبروا منها، ومقارنة أوضاعهم في إطار زمنين مختلفين، اخترنا أن يكون مداه خمسة أعوام لا أكثر ولا أقل.

الجدول (12)

النشاط المهني للعاملين من الجيل الثالث مع مستوى الدخل

	النشاط المهني للعاملين من عينة الجيل الثالث مع مستوى الدخل								
المدخول	أستاذ	معلم	بائع خبز	تاجر	سمكري	إسكافي	عامل محل	نشاط غير مصرّح به	المجموع
عالٍ	0	0	0	10	0	0	0	6	16
متوسط	5	7	0	18	5	4	0	3	42
متدنٍّ	1	13	4	2	7	2	8	0	37
متدنٍّ جدًا	0	5	8	0	3	4	7	0	27
غير معروف	0	0	0	0	0	0	0	3	3
المجموع	**6**	**25**	**12**	**30**	**15**	**10**	**15**	**12**	**125**

المصدر: المرجع نفسه.

يبيّن لنا الجدول (12) مجموعة من الأمور، من الأهمية التوقف عندها وسبر تفاصيلها التي لا تكشفها مجرّد الأرقام الموجودة في الجدول إجابة عن سؤال أو اثنين مغلقين. 16 شخصًا من أفراد هذه المجموعة يمتلكون دخلًا عاليًا، يمكن من خلاله ضمّهم إلى الأغنياء، في حين أن 42 فقط من المجموعة يصنّفون ضمن الطبقة الوسطى، بينما الغالبية، وهي تمثل 64 فردًا من المجموعة، تمتلك دخولًا تراوح بين المتدنية والمتدنية جدًا، وتنتمي إضافة إلى آخرين في العينة نفسها إلى شريحة الفقراء.

نظرًا إلى الذين حققوا حراكًا صاعدًا، والذين حققوا حراكًا نازلًا، يتبيّن لنا أن ممارسي التجارة والأنشطة غير المصنّفة أو غير المصرّح بها[65] حققوا حراكًا صاعدًا كبيرًا، مقارنة مثلًا بالأساتذة والمعلمين من موظفي الدولة. أما الذين حققوا حراكًا صاعدًا متوسطًا بالاعتماد على تعليمهم أو جهدهم العضلي في

(65) هي الأنشطة التي يجد القائمون بها حرجًا في تسميتها، وسنعرض نماذج منها تحت مسمّيات لا تعطي حقيقتها، لكنها تؤدّي وظيفة تفسيرية مهمة، مثل مهنة التبتيب ومهنة التيفي والسمسرة.

مجالات مهنية غير مصنفة، مثل مهنة السمكري والإسكافي، فيمثلون نسبة 33.6 في المئة، في حين تمثل مجموعة المتدنية أجورهم غالبية المجموعة العاملة، بنسبة 51.2 في المئة، ويتوزّعون ما بين عمّال معامل أو باعة متجولين.

4. الاقتصاد غير الرسمي والحراك السريع

37 شخصًا من أفراد عيّنة الجيل الثالث حققوا حراكًا صاعدًا ملاحظًا في فترة وجيزة. ويتوزّعون ما بين عاملين في مجال التجارة أو ناشطين اقتصاديًا في السوق غير الرسمية.

الجدول (13)

الوضع المالي للجيل الثالث قبل خمسة أعوام

الوضع الراهن	كيف كان وضعك المالي قبل 5 سنوات؟			المجموع
	فقير معدم	متوسط	غني	
متوسط	21	0	0	21
غني	14	1	1	16
المجموع	**35**	**1**	**1**	**37**
النسبة المئوية	94.59	2.7	2.7	100

المصدر: المرجع نفسه.

يوضح الجدول (13) أن نسبة 94.59 في المئة من عيّنة الذين حققوا حراكًا صاعدًا ملحوظًا كانوا قبل خمسة أعوام فقط فقراء معدمين، وهذه النسبة تجعلنا وجهًا لوجه أمام شكل جديد من الحراك، سمّيناه الحراك السريع[66]، وهو طفرة في الحراك، لا تعتبر خاصية محلية، بقدر ما تعبّر عن ظاهرة عالمية، في ظل ازدهار سوق المضاربات، وفي ظل السوق غير الرسمية واحتمالات الثراء السريع عبر الفن أو التمثيل أو الغناء أو الرياضة أو الربح من المسابقات، أو أي مجال لا يستند إلى قوانين ثابتة.

في موريتانيا تنحصر قنوات هذا الشكل من الحراك في قطاعات باتت ملمحًا مميزًا من ملامح النشاط الاقتصادي الذي يتّسم بفوضى غير خلّاقة إطلاقًا، لمصلحة الدولة والنظام، لكنها خلّاقة بالنسبة إلى بعض الفئات والأفراد ممن يمتطون صهوة المغامرة والمخاطرة لتغيير أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية[67].

نستكشف بعض هذه الأعمال التي يقوم بها هؤلاء الذين حققوا حراكًا صاعدًا فجائيًا من خلال الجدول (14).

(66) أمين، ص 50.

(67) هورست أفهيلد، **اقتصاد يغدق فقرًا: التحوّل من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه**، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة 335 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 232.

الجدول (14)

مجال عمل الذين حققوا حراكًا فجائيًا في عيّنة الجيل الثالث

الجنس	ما هو مجال عملك الحالي؟					المجموع
	سمسار	تيفاي	تبتاب	غير مصرّح به	تاجر	
ذكور	5	3	13	6	10	37
إناث	0	0	0	0	0	0
المجموع	**5**	**3**	**13**	**6**	**10**	**37**

المصدر: المرجع نفسه.

ما يميّز ظاهرة التبتابة والتيفاية والسمسرة والنشاط غير المصرّح به هو سرعة الكسب بأقل جهد ممكن، وتتقاطع التيفي والتبتيب مع السمسرة في بعض مظاهرها، لكنها عمليات اقتصادية سريعة، يحصل بمقتضاها الشخص على فرصة بيع لشيء بأثمان مضاعفة، وتتخذ في بعض الأحيان صفة الوساطة بمقابل، مثل ما تقوم به وكالات تأجير السيارات أو المنازل، وتعتبر "حلاوة اللسان" بالتعبير الدارج والكذب والقدرة على التزيين أهم المهارات والمواصفات التي يتطلّبها سوق التيفي والتبتيب، وحاليًا تعتبر سوق الهواتف والإلكترونيات، إضافة إلى وكالات السيارات والتأمينات، أهمّ مجالات التيفي والتبتيب، في ظل الحرية المطلقة وعدم وجود رقابة على مدخلات هذه السوق ومخرجاتها ومئات عمليات النصب والاحتيال التي تنتشر فيها.

اعتمادًا على نتائج الدراسة الميدانية، نلاحظ أنّ 27 من أصل 37 شخصًا من الذين حققوا الحراك الصاعد بصفة سريعة، يزاولون أعمالًا لها علاقة ببورصة المضاربات في السيارات والعقارات والهواتف والإلكترونيات. ستة منهم لم يفصحوا عن طبيعة عملهم الذي تحفّه الخطورة بحسب شهادة معظمهم، وهو ما يشير إلى كونه ذا صلات بعمليات مجرّمة قانونيًا، يقود اكتشاف صاحبها إلى السجن. وقد لاحظنا أن هؤلاء يزاولون أعمالًا لها علاقة بالأجانب والإرشاد والترفيه السياحي، واثنان منهم أو ثلاثة على الأقل يمتلكون نزلًا، وقد صرّح أربعة منهم أن بداية تغير أوضاعهم الاقتصادية كانت مع بداية عملهم في الإرشاد السياحي للسيّاح القادمين إلى موريتانيا من دول أوروبية وخليجية[68]. بادرنا إلى سؤال المعنيين هل الغاية، وهي هنا الإثراء، تبرر الوسيلة؟ فكانت الإجابة "نعم"، فلا شيء يدفع الشخص إلى البقاء في وضع الخصاصة المالية والاحتقار الاجتماعي، في مجتمع لا يعترف إلّا بالمال[69]. ارتباط الحراك الصاعد بمنح الاعتبار، يؤدي في بعض الأحيان إلى منافسة غير شريفة، كما يقود بعض الطامحين إلى نهج سُبل غير إيجابية.

(68) المقابلات الموجهة، نواكشوط، أيلول/ سبتمبر 2018.

(69) المرجع نفسه.

سألنا هذه العيّنة عن أوضاع الأسرة وحاولنا قياس تأثير حراكهم الشخصي في محيطهم الأسري المباشر، فكانت النتائج كما يوضح الجدول (15).

الجدول (15)

الوضع السابق لأسرة الأبوين

الجنس	الوضع السابق لأسرة الأبوين				المجموع
	معدم/ة	فقير/ة	متوسط/ة	غني/ة	
الأمّهات	16	21	0	0	37
الآباء	3	28	6	0	37
المجموع	**19**	**49**	**6**	**0**	**74**

المصدر: المرجع نفسه.

مقارنةً بوضع الأبوين، فحوالى 91 في المئة من جيل الآباء فقراء ومعدمون، وستة فقط من الآباء يتمتعون بحالة اقتصادية متوسطة، وبناءً عليه، فغالبية أفراد عيّنة الجيل الثالث ممن حققوا حراكًا صاعدًا ملاحظًا، وعددهم 37 شخصًا ينحدرون من أسر فقيرة أو معدمة. لكن ماذا عن الوضع الحالي لجيل الآباء؟

الجدول (16)

الوضع الحالي لأسرة الأبوين

الجنس	الوضع الحالي لأسرة الأبوين				المجموع
	معدم/ة	فقير/ة	متوسط/ة	ميسور/ة	
الأمّهات	16	21	11	4	37
الآباء	3	28	11	4	37
المجموع	**9**	**35**	**22**	**8**	**74**
النسبة المئوية	12.16	47.29	29.72	10.81	100

المصدر: المرجع نفسه.

نسبة 60 في المئة تقريبًا من الآباء لم يطرأ أي تغير على وضعيتهم الاقتصادية، ما يؤكد أن حراك الأبناء كان حراكًا بنتائج إيجابية فردية، تشمل المباشرين للحراك أولًا، وتاليًا الأسرة الخاصة، وعلى نحو هامشي تصل إلى الآباء. أمّا الآباء الذين استفادوا من حراك أبنائهم بصورة مباشرة فنسبتهم 32 في المئة، أخذًا في الحسبان أولئك الآباء الذين كانوا يتمتعون بوضع اقتصادي شبه مريح[70].

(70) الفارس، ص 119.

أما بالنسبة إلى الأفراد العشرة الموجودين في عيّنة الجيل الثالث من الحراطين، الذين لا يزالون يواصلون دراساتهم العليا، فقد استطلعنا آراءهم حول مجموعة من الأمور، منها أولًا المستوى الاقتصادي والاجتماعي للأسرة لمعرفة الحالة الاقتصادية لأسرة المنشأ ودرجة تأثير ذلك في النجاح في استمرارية التعليم، ثم ثانيًا معرفة ما إذا كانوا يحظون بأي نوع من المنح الدراسية، وطبيعة تلك المنح، هل هي منحة حكومية أم مصدرها الأهل، والتخصصات التي يدرسونها، فمن معرفة نوع التخصص يمكن أن نعرف قابلية هؤلاء لتحقيق الحراك، نظرًا إلى الاختصاصات التي يوجد عليها طلب كبير في سوق الشغل، وارتباطًا بهذا الأمر، سألناهم عن توقعاتهم لمستقبلهم على الأمد القريب والمتوسط والبعيد، أي مستقبلهم كما يخططون له بعد خمسة وعشرة أعوام و15 عامًا، فكانت إجاباتهم على النحو المبيّن في الجدول (17) إجابة عن سؤال: كيف تقيّم الأوضاع الاقتصادية لأسرة الأبوين المباشرين لك؟

الجدول (17)

الأوضاع الاقتصادية للمستمرين في دراساتهم العليا من عيّنة الجيل الثالث

المستوى التعليمي	**كيف تقيم الأوضاع الاقتصادية لأسرة الأبوين؟**			**المجموع**
	فقيرة	**متوسطة**	**ميسورة الحال**	
مرحلة الماجستير	4	0	1	5
مرحلة الدكتوراه	2	2	1	5
المجموع	**6**	**2**	**2**	**10**
النسبة المئوية	60	20	20	100

المصدر: المرجع نفسه.

يوضح الجدول (17) أن 60 في المئة من أسر مجموعة أفراد العيّنة الذين لا يزالون يواصلون دراساتهم العليا هي أسر فقيرة، بينما نسبة 40 في المئة من بقية الأسر تنتمي إلى طبقة متوسطة وميسورة الحال، وتميل هذه الطبقات بصورة عامة إلى دعم استمرار المسيرة التعليمية للأبناء ما دامت عندهم الرغبة، بل نجد أن هذه الأسر، في الكثير من الحالات، تتحمل نفقات تعليم أبنائها في الخارج، لاقتناعها بأهمية التعليم لتحقيق الحراك الصاعد من جهة، والحفاظ على مستوى الأسرة الطبقي من جهة أخرى. ولذلك نجدها أيضًا حريصة على تربية أبنائها منذ الصغر على التشبث بالتعليم وجعله أولوية الأولويات[71]. وكان لافتًا قول أحد أفراد العيّنة لنا إن حصد الشهادات العليا مسألة مصيرية بالنسبة إليه وإلى أسرته من ناحيتين: لناحية تحسين حظوظه الوظيفية المرتبطة مباشرةً بالشهادات التي يجري الحصول عليها، ولناحية تباهي الأسرة الاجتماعي بتقدم أبنائها تعليميًا أمام أقران الأبوين والأقارب.

(71) إدريس، ص 15.

الجدول (18)

تخصصات المستمرّين في الدراسة من عيّنة الجيل الثالث

المستوى التعليمي	ما هو التخصص الذي تدرسه؟							المجموع
	طب	اقتصاد	قانون	إنسانيات	رياضيات	هندسة	فيزياء/ كيمياء	
ماجستير	0	1	1	1	1	0	1	5
دكتوراه	3	0	0	0	0	1	1	5
المجموع	**3**	**1**	**1**	**1**	**1**	**1**	**2**	**10**
النسبة المئوية	30	10	10	10	10	10	20	100

المصدر: المرجع نفسه.

اثنان فقط من المجموعة يدرسان تخصصات قانونية وإنسانية، بينما البقية ونسبتهم 80 في المئة يكملون دراساتهم العليا في تخصصات علمية، وهذه النتيجة ليست اعتباطية، إذا وضعنا في الحسبان التثمين الاجتماعي للتخصصات العلمية على حساب التخصصات الأدبية التي يُنظر إليها بوصفها تخصصات غير عملية وغير مطلوبة في السوق، ويعاني كثيرون من خريجيها البطالة، وإن كانت الإحصاءات تقول لنا عكس ذلك، حيث أصبح ذوو التخصصات العلمية الأعلى نسبة بين حملة الشهادات المعطّلين عن العمل، لكن النظرة الاجتماعية لا تزال تحبّذ أكثر التخصص العلمي على التخصص الأدبي. مع العلم أنّ الشخصين اللذين يكملان دراستهما العليا في تخصص أدبي، يدرسان على نفقة الدولة من خلال نيلهما منحة حكومية استحقاقية، و60 في المئة من الباقين أيضًا يدرسون اعتمادًا على منحة حكومية، بينما 20 في المئة فقط هم الذين يدرسون بمنحة أسرية في جامعات خاصة خارج موريتانيا، أحدهما يدرس الهندسة في جامعة خاصة، والآخر تخصص في المحاسبة في جامعة خاصة وكلاهما من أسرة ميسورة الحال.

من اللافت تمتع أبناء الحراطين بالمنح الجامعية الحكومية التي تخضع لشروط صارمة في الانتقائية والاختيار، لأنها تتطلب أن يكون الحاصل عليها الأول على دفعته طوال ثلاثة أعوام في الجامعة، أو أن يكون بين الأوائل في مناظرة البكالوريا الوطنية بحسب الشعبة التي يترشح منها، فبينما يجري منح أكثر من 50 شخصًا بين التخصصات العلمية والتقنية، فإن التخصصات الأدبية يمنح منها ستة أشخاص فقط، وذلك في ظل التمييز "الإيجابي" للتخصصات العلمية التي تعتبر حاجة سوق العمل والشغل إليها أكثر من نظيرتها الأدبية.

خاتمة

من خلال ما سبق يتضح أن الحراك الاجتماعي لا يزال متلبسًا في المجتمع الموريتاني بالعديد من المحددات، جانب منها ينتمي إلى ما نسميه المحددات الأولية غير الموضوعية المرتبطة بمجتمع ما قبل الدولة، أي المجتمع الموريتاني التقليدي بنظامه القبلي الصارم وتراتبيته الصارمة على أساس النسب والأصل الاجتماعي، وتسرب هذه المحددات إلى الدولة الوطنية، وخاصة أنظمتها المسؤولة عن التعبئة والتربية والتعليم والتوظيف، إلى حدٍّ يمكن معه الحديث عن إعادة إنتاج موسّعة للتراتبيات الاجتماعية. إلّا أنّه تحت ضغط المطلبيات وعوامل التحديث غير المتحكّم فيها تعرّض نظام التراتبية الاجتماعية لاختراقات وتصدّعات، أضفت شكلاً من أشكال "الديمقراطية على الحركية الاجتماعية"، بمعنى تراجع القدرة على التحكم في الحراك الاجتماعي وبرمجته، وهذا ما يُفترض أن المدرسة الجمهورية، والمساواة المواطنية، قامت به (تحت عنوان بارز وهو تكافؤ الفرص) في ظل الدولة الحديثة مدعومة في ذلك بالتصنيع والإمكانات الاقتصادية المنوعة، بل مدعومة أيضًا من العولمة، في إطار ظاهرة "تفجّر مصادر الحراك الاجتماعي" الذي لم يعد بالضرورة مرتبطًا بالحصول على شهادات تعليمية، بقدر ما أصبح مرتبطًا بمهارات ومجالات نشاط متعددة وغير محدودة، مثل الرياضات، خاصة كرة القدم والأنشطة الفنية والترفيهية باختلافها من (غناء وفنون أداء)، عززتها شبكات وسائل التواصل الاجتماعي وما خلقته من فرص، أنتجت لنا ظاهرة "المؤثرين/رات" والتسويق الشبكي عبر الإنترنت والترويج. وأضيف إلى هذا العامل مؤخرًا انتعاش ظاهرة الهجرة، لكن هذه المرة صوب وجهة لم يعتدها الموريتانيون، وهي الولايات المتحدة الأميركية "الحلم الأميركي"، فقد سجّلت الإحصاءات منذ عام 2019، تضاعف عدد المهاجرين الموريتانيين، لا سيما من فئة الشباب، صوب الولايات المتحدة، عبر طرق محفوفة بالمخاطر، وتتطلب تكلفة مالية مرتفعة للوصول إلى "جدار ترامب" والقفز من فوقه. وكعادة الموريتانيين في صك التسميات للظواهر الجديدة والمؤثرة في حياتهم، فقد سمّوا ظاهرة الهجرة نحو "الحلم الأميركي" بـ "ترصاف الحيط"، في نوع من التهكّم والتندّر من الظاهرة، لكن مع اعتراف ضمني بأن "الهجرة الشرعية أو غير الشرعية" باتت السبيل الوحيد لتغيير الأوضاع نحو الأحسن، في ظل انسداد الأبواب، أمام الشباب الموريتانيين عمومًا، في مجال التوظيف والعمل، لتغيير أوضاعهم ومغادرة أوضاع الخصاصة والفقر والتهميش والنظرة الدونية ... إلخ. فهل تكون ظاهرة تفجر مصادر الحراك الاجتماعي هي المعطى الذي تتكسّر عليه تأثيرات الأصل الاجتماعي في حظوظ الأفراد وفرصهم في الترقي والصعود الاجتماعي؟

المراجع

References

العربية

إدريس، عبد النور. **سوسيولوجيا التمايز: ظاهرة الهدر المدرسي بالمغرب**. مكناس: دفاتر الاختلاف، 2016.

أفهيلد، هورست. **اقتصاد يغدق فقرًا: التحوّل من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه**. ترجمة عدنان عباس علي. سلسلة عالم المعرفة 335. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

أليكس، ميكشللي. **الهوية**. ترجمة علي وطفة. دمشق: دار الوسيم للطباعة، 1993.

أمين، جلال. **ماذا حدث للمصريين؟ تطور المجتمع المصري في نصف قرن 1945–1995**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

إندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

بودون، ريمون وفرانسوا بوريكو. **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**. ترجمة سليم حدّاد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.

بونت، بيير. **روايات أصول المجتمعات البيظانية: مساهمة في دراسة ماضي غرب الصحراء**. ترجمة محمد بوعليبة الغراب. نواكشوط: دار جسور، 2015.

________. **أنثروبولوجيا مجتمعات غرب الصحراء**. الرباط: مركز الدراسات الصحراوية، 2017.

الجمهورية الإسلامية الموريتانية: دراسة مسحية شاملة. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ معهد البحوث والدراسات العربية، 1978.

حركة الحر. **كتاب أبيض حول ماضي وحاضر ومستقبل الحراطين**. نواكشوط: حركة الحر، 2012.

دي شاسيه، فرانسيس. **موريتانيا من 1900 إلى 1975**. ترجمة محمد بوعليبة الغراب. نواكشوط: جسور للنشر، 2014.

رشيق، حسن. "الهوية الناعمة والهوية الخشنة". ترجمة أحمد يعلاوي. **إنسانيات**. العدد 47–48 (2010).

سبورك، يان. **أي مستقبل لعلم الاجتماع؟ في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي**. ترجمة حسن منصور الحاج. أبوظبي: كلمة؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009.

شايغان، داريوش. **أوهام الهوية**. ترجمة محمد علي مقلّد. بيروت: دار الساقي، 1993.

عبد الرحيم، حافظ. **الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

كرومبتون، روزماري. **الطبقات والتراصف الطبقي**. ترجمة محمود عثمان حداد وغسان رملاوي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

مارشزين، فيليب. **القبائل، الإثنيات والسلطة في موريتانيا**. ترجمة محمد بوعليبة الغراب. نواكشوط: جسور للنشر، 2014.

المحجوبي، سيدي عبد الله. "الهجرات الداخلية والتنمية في الجمهورية الإسلامية الموريتانية". أطروحة دكتوراه دولة في الجغرافيا. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1997. (غير منشورة)

محمذن، محمدو. **وثائق من التاريخ الموريتاني: نصوص فرنسية غير منشورة**. نواكشوط: منشورات جامعة نواكشوط، 2000.

"موريتانيا: 'السيف مسلّط على رقابنا': قمع النشطاء المجاهرين بانتقاد ممارسات التمييز والرق في موريتانيا". منظمة العفو الدولية. 2018/3/22. في: https://tinyurl.com/48wntv67

ميثاق الحراطين. **الميثاق من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للحراطين**. نواكشوط: ميثاق الحراطين، 2014.

هس، شارلين وبيير باتريشيا ليفي. **البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية**. ترجمة هناء الجوهري. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

وزارة الخارجية الأميركية. **موريتانيا، تقرير حقوق الإنسان**. 2017.

وطفة، علي أسعد. "إشكاليات التربية العربية في فكر خلدون النقيب". **إضافات**. العدد 20–21 (خريف وشتاء 2012).

ولد البراء، يحيى. **المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء**. نواكشوط: مولاي الحسن ولد المختار الحسن، 2010.

ولد السّعد، محمد المختار. **الفتاوى والتاريخ: دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية من خلال فقه النوازل**. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2000.

ونّاس، المنصف. **الجمعيات في موريتانيا**. تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، 2022. [دراسة مرقونة]

الأجنبية

Archives Nationales Nouakchott. Dossier E 33–1. Sous–dossier Adrar 1921.

Arnaud, Jean. *Profile démographique des villes de Mauritanie d'après l'enquête urbain de 1975*. Dakar: Bulletin de L'institut fondamental d'Afrique noire, 1976.

Bary, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2008.

Blanchet, Alain & Anne Gotman. *L'enquête et ses méthodes: L'entretien*. Paris: Nathan, 1993.

________. *Dire et faire dire: L'entretien*. Paris: Armand Colin, 2015.

Bon, François. "Je n’ai pas d d’autre peau que la peau écrite." *Magazine Littéraire*. no. 409 (2002).

Bonte, Pierre. 'L’ordre' de la tradition. Évolution des hiérarchies statutaires dans la société maure contemporaine." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. vol. 54, no. 1 (1989).

Boudon, Raymond. *L’inégalité des chances: La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*. Paris: Armand Colin, 1973.

Bourdieu, Pierre. *La Noblesse d’État: Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

De Chassey, Francis. *La Mauritanie de 1900 à1975*. Paris: L’Harmattan, 1984.

________. *L’étrier, la houe et le livre*. Paris: Anthropos, 1977.

Hames, Constant. "La société maure ou le système des castes hors de l`Inde." *Cahiers Internationaux de Sociologie*. vol. 46 (1969).

Kaufmann, Jean–Claude. *L’entretien compréhensif*. Paris: Armand Colin, 2004.

Leveau, Rémy. *Le Fellah Marocain, défenseur du trône*. Paris: Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1976.

Moussa, Ba Oumar. *Noirs et Beydanes Mauritaniens: L’École, creuset de la nation?* Paris: L’Harmattan, 1993.

Ould Daddah, Moktar. *La Mauritanie contre vents et marées*. Paris: Karthala, 2003.

Rigaudiat, Jacques. *Le nouvel ordre prolétaire: Le modèle social français face à l’insécurité économique*. Paris: Édition Autrement, 2007.

Rosanvallon, Pierre. *La Crise de l’Etat–providence*. Paris: Édition du Seuil, 1981.

Sauvayre, Romy. *Les méthodes de l’entretien en sciences sociales*. Paris: Dunod, 2013.



برهان غليون

سؤال المصير

قرنان من صراع العرب من أجل السيادة والحرية

يسعى برهان غليون في هذا الكتاب إلى الدفاع عن أطروحة تفيد أن التخلف الذي تعانيه المجتمعات التي بقيت على هامش الحضارة أو ملحقة بها، ومنها العربية، لا علاقة له بطبيعة ثقافتها أو إرثها السياسي، بمقدار ما هو نتيجة مباشرة وثمن التقدم الذي عرفته الدول المركزية؛ فالدول الصناعية - في نظره - لم تحتل الموقع المركزي الذي تشغله الآن في النظام العالمي بسبب ما حققته من سبق علمي وتقني مقارنة بالدول أو المجتمعات الأخرى، وإنما بسبب نجاحها في احتكار عناصر هذا التقدم ومنع الدول الأخرى من الحصول عليه أو مجاراتها فيه. ولم يكن النظام الاستعماري وحروبه لاحتكار طرق التجارة وتدمير الإمبراطوريات القديمة وتفكيكها للوصول إلى مواردها وتحويلها إلى أسواق لبضائعها إلا تجسيدًا عمليًا لإرادة السيطرة والاحتكار.

لذا، فإذا لم تنجح مجتمعات ما بعد الاستعمار في تغيير مكانتها في هذا النظام، فلأن معظم نخبها الاجتماعية، باستبطانها الأيديولوجيا العنصرية الصانعة التفوق والدونية، أعادت من دون أن تدري بناء العلاقة الاستعمارية ذاتها بين السيد والتابع؛ أي بين من يستحق أن يحكم ويملك، ومن لا خيار له سوى الخضوع، لكن هذه المرة على مستوى الدولة الجديدة والمجتمعات المحلية. هكذا لم يعد لمثقفيها خطاب أو هم سوى إقناعنا وعموم الجمهور بأننا، عربًا أو مسلمين أو أفارقة، لاعقلانيون، عاطفيون ومتعصبون، منفصلون عن التاريخ، مشوهون نفسيًا، وأنانيون، لا نعرف معنى الوطنية ولا الأخلاق ولا السياسة ولا الدولة ولا المجتمع المدني؛ وحدهم من يشبهون الغربيين ويتشبهون بهم قادرون على الحكم والتملك وصنع التاريخ.



التسلم Received 2023-2-27 | التعديل Revised 2023-5-21 | القبول Accepted 2023-6-13 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/WYLM1291

*Hasan Ayoub & **Eleyan Sawafta | حسن أيوب وعليان صوافطة

التنمية وشرط الاستعمار الاستيطاني: إدامة للسيطرة النيوكولونيالية والفصل العنصري

Development and Settler Colonialism: Perpetuating Neo-colonial Domination and Apartheid

ملخص: تنطلق هذه الدراسة من مشكلة التأطير المفاهيمي لوجود إسرائيل في الأراضي الفلسطينية المحتلّة عام 1967، وعلاقة فهمها بواقع تجارب التنمية، فإذا ما كانت إسرائيل هجينًا بين خصائص الاستعمار الاستيطاني والنيوكولونيالية والاحتلال العسكري، فإنّ الفرضية المركزية تقول إنّ الاستعمار الاستيطاني قد عمل بوساطة أدوات القوّة الإكراهية المادّية والمعنوية على خلق بنًى اقتصادية وغير تنموية تتلاءم مع علاقات القوّة في سياقها الاستعماري الاستيطاني، وتعيد إنتاجها في إطار منظومة الفصل العنصري.

كلمات مفتاحية: الاستعمار الاستيطاني، التنمية، النيوكولونيالية، الفصل العنصري، احتلال.

Abstract: This paper examines the relationship between the conceptual framing of the state of Israel in the occupied Palestinian territories in 1967 and its development practices. It argues that the Israeli regime represents a hybrid of settler-colonialism, neocolonialism, and military occupation, this paper posits that settler-colonialism employs both physical force and coercion to establish economic structures that hinder development. These structures are aligned with and perpetuate power dynamics inherent to a settler-colonial context, echoing elements of apartheid.

Keywords: Settler Colonialism, Development, Neocolonialism, Apartheid, Occupation.

* أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.
Assistant Professor of Political Science at An-Najah National University, Palestine. Email: hasan.ayoub.@najah.edu

** باحث في قسم دراسات السلام والصراع في جامعة ولاية نورث كارولاينا، الولايات المتحدة الأميركية (المؤلّف المسؤول).
Graduate research assistant at peace and conflict studies department, University of North Carolina, US (Corresponding Author). Email: ersawafta@uncg.edu

مقدمة

إذا ما نُظر إلى بناء التنمية بوصفها "عملية متعدّدة الأبعاد، وقد تشمل إنشاء الهياكل والعمليّات الاجتماعية والسياسية، وإعادة تشكيلها و/ أو إعادة توجيهها بما يتجاوز الأصول الاقتصادية"[1]، فإنّ نقدها أو دراستها – بوصفها عمليّة – يتطلّب أيضًا استنطاق مجمل العوامل التي تُقيِّد الهياكل الاجتماعية والسياسية ذاتها، كالاستعمار الاستيطاني في السياق الفلسطيني. إنّ تقديم هذه الدراسة متعلّق بمحاولة فهم العلاقة المركّبة بين التنمية بوصفها بنًى وسياسات، وبين شروطها الإكراهية التي تسعى بحكم الانتقال النيوكولونيالي إلى خلق نظام اقتصاديّ – اجتماعيّ في خدمة دولة الاستعمار الاستيطاني. وبحكم الضرورة، فإنّ الدراسة ستنطلق من نقد الفهم المرتبك للتنمية، الذي استمرّ عدّة عقود في المناطق الفلسطينية المحتلّة بعدوان عام 1967؛ إذ بات الفهم المعاصر للتنمية في هذه المناطق رهين المقاربات النظرية السائدة في الدراسات الفلسطينية لوصف إسرائيل باعتبارها احتلالاً و/ أو نظام فصل عنصريّ، ومن ذلك تبدأ إشكالية الدراسة الأساسية.

تنطلق هذه الدراسة من النظر إلى الوجود الإسرائيلي في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 بوصفه نظامًا يجمع بين خصائص الاستعمار الاستيطاني النيوكولونيالي وخصائص الاحتلال؛ إذ من الملاحظ أنّ نموذج الاستعمار الاستيطاني الصهيوني للمناطق المحتلّة عام 1967 قد دخل في تطوّر نوعي مخالف لذاك الذي ساد حتّى أواخر ثمانينيات القرن الماضي، فبينما ارتكز مشروع الاستعمار الاستيطاني على الهيمنة والإقصاء والفصل، شأنه شأن أيّ استعمار استيطاني، فإنّ التطوّرات التي حلّت ببنية الاقتصاد الإسرائيلي بالتزامن مع الانتفاضة الأولى، قد جعلت من عملية التسوية السياسية الإقليمية أمرًا ممكنًا؛ وكلّ ذلك شكّل فرصة أمام إسرائيل لتبنّي استراتيجية نيوكولونيالية. وقد فتحت المعطيات الجديدة إمكانيّة دخول إسرائيل إلى النظام الإقليمي من بوّابة ما عُرف باسم المفاوضات المتعدّدة الأطراف، وبما يحقّق لها شرط الوجود "الطبيعي"، وتطلّب ذلك تحوّلاً في استراتيجية التعامل مع الفلسطينيّين بوصفه احتياطيًّا اقتصاديًّا من حيث العمالة وتعزيز الهيمنة الإسرائيلية على الاقتصاد الفلسطيني، وهو ما يبرّر النظر إلى التنمية الفلسطينية من زاوية هذا التحوّل. وقد كان التصوّر الذي قدّمه رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق شمعون بيرس (1984–1986، 1995–1996) حول "الشرق الأوسط الجديد"، هو الأساس النظري والسياساتي لهذا التحوّل[2].

لم يعد الوجود الإسرائيلي مجرّد احتلال عسكري، بسبب استدامته وتخلّيه عن الطابع المؤقّت لحالات الاحتلال العسكري، وكذلك بحكم بناه وتصميمه الجيوسياسي القائم على العزل الداخلي للفلسطينيّين، عن طريق التحكّم في الأرض والحيّز ومجالات الحياة. ومثلما يشير عزمي بشارة، فإنّ الاحتلال الإسرائيلي لما تبقّى من فلسطين بعد عام 1967، هو امتداد واستمرار للاستعمار الاستيطاني، وقد تحوّل إلى نظام أبارتهايد بفعل المشروع الاستيطاني الذي قام منذ البدايات (ما قبل

(1) Basim Ezbidi, "Is Sustainable Development Possible Under Occupation? The case of Palestine," in: Larbi Sadiki (ed.), *Routledge Handbook of Middle East Politics* (Abingdon: Routledge, 2021), p. 605.

(2) Shimon Peres, *The New Middle East* (New York: Henry Holt, 1993).

قيام دولة إسرائيل) على ثنائية احتلال الأرض والعمل في سياق ادّعاء قوميّ إقصائيّ بطبيعته[3]. ومن هذا المنظور فإنّ دولة إسرائيل بطبيعتها تجسّد واحدًا من أبرز الأمثلة على الفكر الجيوسياسي للمدرسة الألمانية، وخاصّة فكرة "المجال الحيوي Lebensraum" للمنظّر فردريك راتزل Friedrich Ratzel، التي يقع الاستيطان في قلبها بوصفه من أهمّ وسائل تشكيل الأمّة[4].

يشير إيلان بابيه Ilan Pappé إلى أنّ الاستعمار الاستيطانيّ يبقى المنظور الأكثر قدرة من غيره من المقاربات الكلاسيكية على فهم الصِراع الإسرائيلي – الفلسطينيّ بوصفه نموذجًا للاستعمار الاستيطانيّ. إنَّ ديناميات الاستعمار الاستيطانيّ تسعى للاستغلالِ والبقاء، بعدَ محاولة القضاء على السكّان الأصليّين، الأمر الذي – كما يقول باتريك وولف – يُعطي الاستعمار الاستيطاني سمة البنية، وليس الحدث المؤطّر زمنيًّا[5]؛ أي إنَّ الاستعمار الاستيطاني عند الغَزْوِ يضعُ بنيةً مستدامة تاريخيًّا، وذات ميل مؤسّسي هادف إلى السيطرة على خيارات التنمية بقوّة السلاح، إلى جانبِ سيطرته على الأرضِ ذات الرمزية السياسية والمادّية باعتبارها من أهمّ وسائلِ الإنتاج.

ولذلك يعدّ الاحتلال والنظام الكولونيالي في المناطق الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967 صنائع للاستعمار الاستيطاني وللدولة التي تسعى نحو مزيد من التوسّع. إلّا أنّ الفرق بينهما (أي الاحتلال والنيوكولونيالة) لافت للانتباه من الناحية النظرية، لا سيّما بعد تعزّز معالم النيوكولونيالية التي أخذت خصائصها تتبلور أكثر فأكثر منذ بدء عملية "أوسلو" في عام 1993، والتي عزّزت في أحد أكثر أوجهها عمقًا علاقات اللاتساوي والتبيع بين المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 وبين النظام الإسرائيلي على المستويات الاقتصادية والمعيشية، وسواها من جوانب النشاط الاجتماعي. إذًا، ثمّة تمييز نظري بين الاستعمار الاستيطاني الذي يعتبر اللبنة الأوّلية والأساسية لوجود إسرائيل، والنيوكولونيالية التي يُمكن تأطيرها لاحقًا بأدوات القوّة المادّية والمعنويّة.

في سياق ما تقدّم، فإنّ إشكالية البحث تتمثّل في تمسّك السلطة الفلسطينية، على مستوى الخطاب والسلوك السياسي، بوصف الواقع القائم في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 بأنّه احتلال. يتّفق معها في ذلك بقيّة اللاعبين الدوليّين أصحاب رؤية "حلّ الدولتين"؛ ولكلٍّ أسبابه. ولعلّ الأكثر لفتًا للانتباه في سياق واقع إسرائيل، المقاربات التنموية التي تنتهجها السلطة الفلسطينية لمواجهة هذا الواقع الذي يفرض على الفلسطينيّين معدّلات مرتفعة من البطالة والفقر وتدنّي الإنتاجية والتبعية للسوق الإسرائيليّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ آخر المحاولات الفلسطينية للتغلّب على تحكّم إسرائيل بالاقتصاد الفلسطيني، هي ما يُعرف بخطّة "الانفكاك عن الاقتصاد الإسرائيلي" التي انتهجتها حكومة محمّد اشتيّة، وقد جاءت في سياق يفتقر إلى الاستراتيجية الشاملة لإنشاء نموذج اقتصاد مقاوم ينطلق

(3) عزمي بشارة، "استعمار استيطانيّ أم نظام أبارتهايد: هل علينا أن نختار؟" **عمران**، مج 10، العدد 38 (خريف 2021)، ص 15.

(4) أشرف بدر، "المعضلة الجيوبوليتيكية الإسرائيلية"، دراسة مقدّمة في مؤتمر إسرائيل في عقدها الثامن: أبعاد القوّة وحدودها، مركز رؤية للتنمية السياسية، إسطنبول، تركيا، 2020، ص 50–86.

(5) Rachel Busbridge, "Israel–Palestinian and the Settler Colonial 'Turn': From Interpretation to Decolonization," *SAGE Journal*, vol. 35, no. 1 (2017).

من مقاربة تحرّرية تسعى لتفكيك الاستعمار[6]، إذ بات من الواضح أنّ السلطة الفلسطينية تتمسّك، في كلّ الأحوال، بفكرة حلّ الدولتين، والمطالبة بالسيادة لفظيًّا وبمعزل عن استراتيجية مقاومة تتعامل مع الواقع بوصفه استعمارًا - استيطانيًّا ينبغي أن يكون التحرّر الوطني نقيضه الموضوعي.

تجادل هذه الدراسة بأنّ الاستعمار الاستيطاني قد عمل بوساطة منظومات السيطرة الخاصّة به (أدوات القوّة الماديّة والإكراهية) - كاستغلال عملية التسوية باشتراط الأمن لتحقيق السلام، والجدار، وسياسات الإغلاق والحصار، ومصادرة الأراضي وتفتيت الجغرافيا؛ والتشريعات والبنية القانونية - على خلق بنًى اقتصادية وغير تنموية تتلاءم مع إنتاج علاقات القوة وتعيد إنتاجها في سياقها الاستعماري الاستيطاني في إطار منظومة الفصل العنصري.

تُفهم التنمية، حصرًا في هذه الدراسة، عن طريق محاولة وصف خطاب التنمية الفلسطينية وتحليله ونقده، والانتقال من مقاربات التنمية الشاملة إلى مقاربة التنمية التحرُّرية. وتتفحّص الدراسة الآليّات السببيّة التي أدَّت إلى إعاقة النموذج التنموي محلّ الدراسة، وذلك عن طريق إدراج مؤشّرات قياسية تفسيريّة لربطِ تأثير المتغيّر المستقلّ الأساسي المُتمثِّل في الاستعمار الاستيطاني في المتغيّر التابع (التنمية).

ولأنّ تفسير العجز التنموي في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 عمل مُركّب، فإنّ خطّة البحث تأتي في ثلاثة أجزاء: (1) الإطار التحليليّ المنهجي للتنمية وإسرائيل؛ وعرض جذور العجز التنموي وتصنيفها إلى قدرة الفلسطينيّين على الوصول إلى مواردهم الطبيعية، ثمَّ حجم التجارة الخارجية، ومستويات العمالة والبطالة والفقر؛ (2) كيف أنتجت إسرائيل نموذجًا اقتصاديًّا تنمويًّا يلائم بنية الاستعمار الاستيطاني؛ (3) وتختم الدراسة بتحليل وخلاصات.

أولًا: الإطار التحليلي المنهجي للهيمنة الاستعمارية والتنمية

تُفهم التنمية بكلّ أبعادها، التي تجد في البنية الاقتصادية مقوّمها الماديّ، فلا يمكن الحديث عن الحيّز المكانيّ أو الأبعاد الاجتماعية والسياسية للاقتصاد الفلسطينيّ بمعزل عن معاملات القوّة والهيمنة الاستعمارية الاستيطانية الإسرائيلية المشار إليها، حيث لا يوجد مجال حيوي واحد في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 غير خاضع للسيطرة الإسرائيلية. ولا تميّز إسرائيل بين منطقة جغرافية وأخرى، إذ تعتبرها كلّها أراضي إسرائيلية أو أراضي متنازَعًا عليها، بينما نجد التمييز والفصل يشمل كلّ شيء آخر له علاقة بالناس (السكّان)، وهذا يشمل الترتيبات الاقتصادية التي تتّبع فيها إجراءات وقوانين وسياسات على الفلسطينيّين مختلفة تمامًا عن تلك المطبّقة على "المستوطنين"، وهذا هو جوهر الارتباط بين الاستعمار الاستيطاني والفصل العنصري والتنمية، ففي إطار نظام الهيمنة الجيوسياسي الذي تتّسم به بنية الاستعمار، أقامت إسرائيل بنى مجالها الحيوي التوسّعيّ، مستخدمة

(6) Ibrahim Fraihat, "The Palestinian Economic Disengagement Plan from Israel: An opportunity for progress or an illusion?" *Third World Quarterly*, vol. 43, no. 7 (2022), p. 1706.

أدوات هيمنة تظهر المحتوى التطهيري لهذا المشروع الاستعماري، وتترجم التحوّل العضوي في المجتمع الاستعماري الاستيطاني إلى مشروع سيادة دائم على كلّ البقعة الجغرافية الخاضعة له، وتبرز إملاءات القوّة السياسية والمادّية على الكيفيّة التي بها يعيش/ يموت الناس في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967. هذا يشمل فهم الاستعمار الاستيطاني بوصفه مشروعًا دائمًا عماده الأساسيّ الاستحواذ على الأرض والقضاء على السكّان الأصلانيّين إمّا بالمعنى المادّي المباشر، أو بالمعاني السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فبحكم عدم قدرة إسرائيل على تحييد الفلسطينيّين وتحويلهم إلى سكّان أصلانيّين بلا طموح قوميّ، تحوّلت استراتيجيّتها نحو الأبارتهايد الّذي يجري في إطاره تفتيت الفلسطينيّين وتحويلهم إلى مجموعات لا فرصة لها لتحقيق أيّ تطوّر اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي.

منذ توقيع اتفاقية "أوسلو" وإنشاء السلطة الفلسطينيّة، انحصر الحديث بشأن التنمية في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 بين اتّجاهين: الأوّل يعتبر أنّ في الإمكان إحداث التنمية أو بعض جوانبها على الرغم من الاحتلال (حسب تعبيرها) بوساطة البناء المؤسّساتي، وبشكل خاصّ بناء مؤسّسات[7]. بينما تجادل المدرسة الأخرى بعدميّة احتمال إحداث التنمية في ظلّ الواقع المرتهن لسيطرة إسرائيل على موارد الفلسطينيّين وإمكانيّاتهم، وعلى مفاتيح السياسات الاقتصادية والمالية والنقدية للسلطة الفلسطينية[8]. إلا أنّ الانطلاق من فهم مختلف للواقع بأنّه استعمار - استيطانيّ إسرائيليّ أنتج نظامًا للفصل العنصري في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967، سيقودنا إلى استنتاج مختلف مفاده أنَّ هذا النظام يدفع نحو بنى اقتصادية وتنموية تتلاءم مع أولويات الاستعمار الاستيطاني المركّب: أي القائم على الفصل وعلى الاستغلال معًا، وهي الاستراتيجية التي وضع أسسها رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق شمعون بيرس في مفاوضات أوسلو. وهذه حالة أكثر تعقيدًا في فهمها، فالتنمية ليست تعارضات ثنائية بين إعاقة واضحة للتنمية من جانب بنى الاستعمار وتنمية منقوصة في ظلّ وجود مأسسة ضيّقة أو محدودة السيادة تحت وطأة الاحتلال، بل هي تنمية موجّهة ذات جوهر مقصود وتتحكّم فيها سياسات "المركز المتروبولي للاستعمار الاستيطاني"[9]. وهي تنمية تهدف إلى خلق أشكال بعينها لما يمكن أن يوصف بأنّه تنمية، في حين أنّ العلاقات الهيكلية بين الاقتصادين الإسرائيلي المهيمن والفلسطيني التابع تفصّل التنمية على مسطرة إدامة السيطرة النيوكولونيالية.

تجادل هذه الدراسة بأنّه ثمّة ما يكفي من الدلالات الوصفية على أنّ نموذج التنمية المعمول به حاليًّا في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 لا يمكنه التحرّر من الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية النيوكولونيالية التي تأخذ شكل الفصل العنصري. ثمّة ارتباط وثيق بين هذه البنية النيوكولونيالية

(7) من أبرز مؤيّدي هذه المدرسة رئيس الوزراء الفلسطيني محمّد اشتيّة (2019–)، والخبير الاقتصادي يوسف الصايغ (1916–2004).

(8) يُنظر: أعمال إياد الرياحي، آن لي مور، فراس جابر، أميرة سلمي، حازم النملة، ليندا طبر، توفيق حدّاد، رجا الخالدي، إبراهيم الشقاقي، طارق دعنا.

(9) بشارة، ص 18.

وتصميم بُنًى تنمويّة تُلبّي شروط استدامة الاستعمار الاستيطاني جيوسياسيًّا واقتصاديًّا وقانونيًّا. ومن هنا، فإنّ اختيار الموارد الطبيعية يُبرَّر باهتمام الأدبيّات الصهيونية بالأرض والمياه بوصفهما أهمّ عناصر الإنتاج، ومرتبطتين بالأمن المائيّ والغذائي، في حين أنّ التجارة الخارجية مؤشّر صريح على قدرة/ عدم قدرة الاقتصاد على مراكمة رأس المال. وكلا المؤشّرين يُحدّدان السيطرة النيوكولونيالية على خيارات المجتمع الفلسطيني في العمل والحياة. ولا يُقصد منهجيًّا بفهم العجز التنمويّ من خلال الزوايا الثلاث السابقة اختزال واقع التنمية العامّ، أو تضييق العوامل المؤثّرة تأثيرًا مباشرًا في ترويض روافع التنمية، بل هو انتقاء مقصود ومرتكز على أساس فهم بعض البنى الاقتصادية والتنموية التي أصبحت تتلاءم مع أولويات النيوكولونيالية وخصائصها.

1. الموارد الطبيعية: الأرض والمياه وأملاح البحر الميت

إنَّ النظر إلى أصل العلاقة بين بدايات الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي من زاوية السيطرة على الموارد الطبيعية، ليس تبريرًا اعتباطيًّا للقول إنّ وجود الموارد الطبيعية في الأراضي الفلسطينيّة قد حرّك قيام حركة استعمارية استيطانية مرتبطة بحدث زمني فحسب، بل هو إعادة دراسة لأهمّ الأدبيات الصهيونية التي قالت آنئذ: "شعب بلا أرض، لأرض بلا شعب"، و"حدود الدولة اليهودية تمتدّ شمالاً إلى مياه نهر الليطاني"[10]، وتمتدّ "حتّى ضفاف نهر الأردنّ شرقًا"[11]. وقد برزت بشكل مبكر في الفكر والممارسة الصهيونية تلك الأبعاد الجيوسياسية للاستعمار - الاستيطاني، مثل نظرية "الستار الحديدي" عند زئيف جابوتنسكي Ze'ev Jabotinsky (1880–1940)، الذي وضع أوّل أطلس لفلسطين باللغة العبريّة، وفي أفكار الصهيونيّين المكانيّين وسياساتهم مثل حاييم وايزمان Chaim Weizmann (1874–1952)[12]. وكانت أولى ثمرات هذا المنحى الجيوسياسي هي إقامة مدينة تلّ أبيب على تخوم مدينة يافا، وقد كانت تلّ أبيب نموذجًا للسيطرة المكانيّة والاستقلالية الاقتصادية والمالية للحركة الصهيونية[13].

وإذا كان المشروع الاستعماري الاستيطاني قبل عام 1967 قد حقّق الكثير من النجاحات حتّى العام ذاته - ليس بحكم تجلّيه الأساسي في هيئة دولة فحسب، بل كذلك بحكم أنّه ترافق مع إعادة تكوين الحيّز المكانيّ، والمكوّن الديموغرافيّ في فلسطين لمصلحة الحركة الصهيونية، وذلك بفعل تهجير أكثر من 800 ألف فلسطيني، ومسح أكثر من 400 قرية فلسطينية عن الوجود - فإنّه أضاف إلى مكوّناته البنيوية بعدًا أمنيًّا ثابتًا واستراتيجية فصل في الأراضي الفلسطينية بعد عام 1967[14]. وتؤكّد ذلك مبكّرًا خطّة يِغآل آلون Yigal Allon (1968–1974)، الذي قدّم تصوّرًا لمشروع استيطاني سياسي - أمنيّ

(10) هيثم أبو الغزلان، "المياه.. مدخل لاختراق الأمن القومي العربي وإشعال الحروب"، **الوحدة الإسلامية**، العدد 131 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013)، شوهد في 2023/6/4، في: https://bit.ly/3cHt9tS

(11) نبيل السهلي، "إسرائيل وسرقة المياه الفلسطينية"، **الجزيرة نت**، 2010/1/24، شوهد في 2023/6/4، في: https://bit.ly/3dPzTWQ

(12) Ze'ev Jabotinsky, "The Iron Wall," Jabotinsky Institute in Israel, 4/11/1923, accessed on 4/6/2023, at: https://bit.ly/3d0tpJX

(13) Yiftachel, Oren, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006), pp. 80–82.

(14) Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: One World, 2006), p. 35.

يقوم على ضمّ أجزاء واسعة من الضفة الغربية والقدس. ومؤخرًا - على يد عضو الكنيست الإسرائيلي إيتمار بن غفير (2021-) - ثمة أفعال حديدية مبنيّة على جغرافية الأمن في كلّ من نابلس وجنين في الضفة الغربية[15]. وبذلك، فإنّ جذور الاستعمار الاستيطاني في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 تتجسّد بشكلٍ جليٍّ في وجود قوّة استعمارية - استيطانية تقوم على الإكراه في السيطرة على الموارد الطبيعية وتحديد قدرة الوصول إليها، وفي سياق تبريرات توراتية تمنح المشروع عمقًا ثقافيًّا وأيديولوجيًّا[16].

إنَّ دراسة الموارد الطبيعية، بوصفها مؤشّرًا من مؤشّرات العجز التنموي في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967، تحتاج إلى أمرين: أوّلًا، تضييق مساحة بحثها في الأرض والمياه وأملاح البحر الميت، وذلك بالرجوع إلى مادّة القانون الفلسطيني رقم (1) لعام 1999[17]. وثانيًا، النظر إليها من عدسة غطاء "أوسلو" والاقتصاد السياسي لبنى الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي الذي يقوم على أساس تجريد الفلسطينيّين من إمكانيات الحياة والتطوّر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

مهّد غطاء "أوسلو" للطبيعة النيوكولونيالية سياسيًّا واقتصاديًّا وجغرافيًّا وحتّى قانونيًّا، إذ فتّتت اتّفاقية "أوسلو" (2)، الموقّعة عام 1995، الأراضي الفلسطينية إلى (أ)، و(ب)، و(ج) وفق منطق السيطرة النيوكولونيالية على الموارد الطبيعية[18]. وجاءت المأسسة المجزوءة لدور السلطة الفلسطينية الوظيفي على مساحة أقلّ من 22 في المئة من أراضي فلسطين التاريخية، وفق انطلاق ماجريات "العملية السلمية" التي دشَّنها اتّفاق "أوسلو" (1) عام 1993، بعد ترسيخ قواعد لعبةٍ جديدة للصراع الإسرائيلي - الفلسطيني[19]، قواعد لعبة بقيت من بعدها السلطة الفلسطينية تصرخ مطالبةً المجتمع الدولي بتخليص المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 من الاحتلال، في حين ظلّت إسرائيل تصرّ على أنّ السياق الفلسطيني أصبح سياق ما بعد النزاع في ظلّ حركة ضخمة من الأموَلة الغربية.

تضمّ المنطقة (ج) أكثر من 87 في المئة من موارد الضفّة الغربية، وبذلك رفع تفرّد الاستعمار الاستيطاني بها من تكاليف العديد من العناصر اللازمة للإنتاج[20]. ويقدّر البنك الدوليّ احتمالية زيادة الناتج المحلّي الإجمالي للفلسطينيّين بنسبة 35 في المئة في حال أنّهم تمكّنوا فيها[21]. ومن هنا، تجادل هذه

(15) "المشاريع الاستيطانية"، **وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)**، شوهد في 2021/5/26، في: https://bit.ly/30EfaSD

(16) سعيد الآغا، "حماية الموارد الطبيعية طبقًا لأحكام القانون الدولي العامّ: الحالة الفلسطينية نموذجًا"، **مجلة الجامعة العربية الأميركية**، مج 3، العدد 1 (2017)، ص 42-43.

(17) المرجع نفسه، ص 41.

(18) وليد مصطفى، **الموارد الطبيعية في فلسطين: محدّدات الاستغلال وآليّات تعظيم الاستفادة** (رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني "ماس"، 2016)، ص 4-5.

(19) "اتفاقية أوسلو (إعلان المبادئ - حول ترتيبات الحكومة الذاتية الفلسطينية)"، منظّمة التحرير الفلسطينية - دائرة شؤون المفاوضات، شوهد في 2023/4/7، في: https://bit.ly/2VG2W8x

(20) "كم قضم الاستيطان من أرض فلسطين؟"، **الجزيرة نت**، 2017/5/22، شوهد في 2020/8/12، في: https://bit.ly/39AMVF7

(21) "تقييم التعديلات الأخيرة (2014) لقانون تشجيع الاستثمار الفلسطينية"، طاولة مستديرة، رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني "ماس" (2014)، ص 6، شوهد في 2023/6/13، في: http://bitly.ws/HJyi

الدراسة بأنّ دراسة الأرض الفلسطينية ليست مجرّدة بوصفها قراءة جغرافية - جيولوجية فقط، بل لها أبعاد سياسية واقتصادية واستراتيجية مرتبطة بإعادة ترتيب السكّان وقوى الإنتاج، والوصول إلى الموارد الطبيعية، وإعادة توزيع العمالة على القطاعات الاقتصادية، والتحكّم في مستويات البطالة والفقر، وفهم الارتباطات الهرمية بين الإنتاج الوطني والبنى الإنتاجية الاستعمارية الاستيطانية أيضًا، والأهمّ من ذلك مآلات فقدان السيطرة على الأرض في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 على الأمن المائي الفلسطيني.

ترتبط آفاق وجود المجتمعات البشرية بقضايا الأمن المائي[22]. وقد بقيت قضية المياه وشحّها في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 متمحورة في الأساس حول السيطرة الاستعمارية الاستيطانية على الأرض، ولذلك، فإنَّ سببها الرئيس هو الإنسان وليس الطبيعة[23]، إذ إنَّ ترحيل ملفّ المياه الفلسطينية في مرحلة "أوسلو" إلى قضايا الحلّ النهائي، يُبيّن مَدى إدراك إسرائيل لأهمّية انعكاساتها على صعيد قيام دولة فلسطينية مُستقلّة من جهة، وعلى المجتمع كلّه من ناحية الازدهار والتنمية من جهةٍ أخرى. وأطّرت العملية ذاتها الصلاحيات الفلسطينية المشوّهة التي انبثقت من ولادة سلطة المياه الفلسطينية[24]. وفي دراسة للبنك الدولي "نحو أمن مائيّ للفلسطينيّين"، ثمّة نصّ صريح يقول إنّ "ترتيبات الحكم الحالية تمنح إسرائيل حقّ النقض على تطوير الفلسطينيّين لقطاع المياه وخدماته وترك الضفة الغربية تعتمد على إسرائيل للحصول على المياه الكافية"[25].

إذًا، تتحكّم إسرائيل بشكلٍ مطلق في المياه، ويُشار إلى أنَّ حجم مُجمل الموارد المائية التي يُحرم منها المواطن الفلسطيني في الضفة الغربية قد بلغ أكثر من 85 في المئة[26]، وقدّرت منظّمة الصحّة العالمية نوعية المياه القابلة للاستخدام الآدميّ في حوض غزّة الساحلي بنسبة 5 في المئة فقط[27]. وعلى الرغم من أنّ للفلسطينيّ الحقّ في استخدام 250 مليون متر مكعب من المياه السطحية في نهر الأردنّ حسب خطّة جونستون" عام 1955، فإنّه يحرم منها بشكل كامل[28]. وقد بقي وصول الفلسطينيّ إلى موارد مياه البحر الميت معضلة، خاصّة أنّ جميع المناطق الفلسطينيّة المُشاطئة له تقع ضمن نطاق المنطقة المُصنّفة (ج)، الخاضعة للسيطرة المدنية والأمنية الإسرائيلية؛ فهي إمّا مناطق معلنة أراضي دولة، أو

(22) فؤاد عبده، "التنمية ومشكلة المياه"، ورقة مقدّمة في مؤتمر المياه العربية وتحدّيات القرن الحادي والعشرين، مركز دراسات المستقبل، أسيوط، 1998، ص 837–838.

(23) "السيادة الفلسطينية على الثروات الطبيعية من الثوابت"، **وكالة معًا الإخبارية**، 2018/2/2، شوهد في 2020/6/9، في: https://bit.ly/2yPyXTd

(24) عبد الغني سلامة، "الصراع على المياه في فلسطين: واقع وحلول"، **شؤون فلسطينية**، العدد 257 (صيف 2014)، ص 33–34.

(25) World Bank Group, *Toward Water Security for Palestinians: West Bank and Gaza Water Supply, Sanitation, and Hygiene Poverty Diagnostic* (Washington, DC: World Bank, 2021), p. 101.

(26) منى دجاني، "'المقاربة اللاسياسية' لأزمة المياه في فلسطين"، **شبكة السياسات الفلسطينية**، 2017/7/30، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2UCrJJC

(27) "المياه الجوفية"، الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، شوهد في 2022/7/21، في: https://bit.ly/3b1jwF8

(28) سلامة، ص 36.

مُسجّلة أراضي دولة[29]. وبذلك، حسب تقديرات البنك الدولي في عام 2013، فإنّ الفلسطينيّ يخسر قرابة 918 مليون دولار أميركيّ سنويًّا[30]، في حين أنّه يدخل على الاقتصاد الإسرائيلي نحو 2.5 مليار دولار أميركي سنويًّا[31].

ولّد تقويض الحقّ في الوصول إلى مصادر المياه بوساطة القوّة غير المشروعة، ديناميّات قهر وحرمان، وذلك باستعمال المصادر ذاتها من جانب الاستعمار الاستيطاني في مجالات ظاهرة للعيان، أهمّها الإنتاج والزراعة والشرب. وفي متتالية من الأحداث والسياسات النيوكولونيالية، أصبح الفلسطيني يستهلك 73 لترًا/ فرد (يوميًّا)، وفي بعض المناطق المهمّشة يستخدم 20 لترًا/ فرد (يوميًّا)، وهذا أقلّ بكثير من الحدّ الأدنى الذي أوصت به منظّمة الصحّة العالمية، والذي لا يقلّ عن 100 لتر/ فرد[32]، ليكون ذلك فصلًا عنصريًّا، وتعارضًا صارخًا مع الحدّ الأدنى من متطلّبات العيش الكريم، ومحاربة الفاقة، والحقّ في التنمية والإنتاج.

2. التجارة الخارجية

يُنظر إلى الصادرات والواردات باعتبارهما قطارين يسيران على سكّتين متوازيتين ويقودان عربة التنمية، مع تحديد أنَّ الواردات المقصودة تسهم في تحريك عجلة التنمية، مثل أدوات الإنتاج الماديّ والمعرفة الرقمية ووسائلهما[33]. ولذلك، فإنَّ تطوّر التجارة الخارجية المتأتّية من استقلال الإرادة السياسية والضرورات الوطنية، يسهم في توسيع آفاق العمل التنموي وفرص الرسملة الناجحة[34]، إذ يعتبرُ تراكم رأس المال قوّة مُحرّكة للتّنمية سواءٌ أكان ذلك التراكم سلعيًّا أو نقديًّا. وإذْ لا يُمكن أيضًا استمرار التنمية دون ذلك التراكم، فإنّ التوسّع الإنتاجيّ هو شرط مسبق للرسملة[35] خصوصًا في ظلّ وجود نشاط اقتصادي تتفكّك فيه السلعة إلى نقد بهدف القيمة التبادلية في حدّ ذاتها[36]. وبهذا المعنى، تفهم التجارة الشاملة بأنّها عملية يتحوّل فيها النقد إلى سلعة، ثمّ تتحوّل فيها السلعة إلى نقد، وتُفرز فائض

(29) Roubina Ghattas et al., *Opportunities and Challenges of Palestinian Development Actions in Area C* (Jerusalem: The Applied Research Institute 'ARIJ', 2016), p. 21, accessed on 13/6/2023, at: http://bitly.ws/HJFJ

(30) مصطفى، ص 46.

(31) Orhan Niksic et al., *Area C and the Future of the Palestinian Economy* (Washington, DC: The World Bank, 2014), p. 23.

(32) الأمم المتحدة، الجمعية العامة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، "الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية للاحتلال الإسرائيلي على الأحوال المعيشية للشعب الفلسطيني في الأراضي الفلسطينية المحتلّة بما فيها القدس الشرقية والعرب في الجولان السوري المحتلّ"، 2017/5/23، ص 13، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3fCGgyp

(33) عبد المعطي زعرب، "التجارة الخارجية الفلسطينية: واقعها وآفاقها المستقبلية"، وزارة الاقتصاد الوطني ([تشرين الثاني]/ نوفمبر 2005)، ص 3، شوهد في 2023/6/13، في: http://bitly.ws/HUcW

(34) محمود ملك، "الواقع التجاري للضفة الغربية وإمكانيات التطوير"، ورقة مقدّمة في المؤتمر الفلسطيني للتنمية وإعادة الإعمار، رام الله، 2005، ص 2، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2Uh0xzU

(35) روزا لوكسمبورغ، **ما هو الاقتصاد السياسي؟** ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار ابن خلدون، 1980)، ص 25–26.

(36) وسام سعادة، "تراكم رأس المال وإشكاليته: 'إعادة الإنتاج' من ماركس إلى لوكسمبورغ"، **بدايات**، العدد 22 (2019)، ص 53–55.

القيمة، وتحدث الرسملة[37]. وهذا ما يقودنا إلى طرق باب الحديث عن التجارة الخارجية من زاوية الاقتصاد التقليدي المادّي.

تتمثَّلُ خصوصيّة السياق الفلسطيني في فقدان الحلقة الأهمّ والمتمثّلة في القدرة على التحكّم في الأسواق الخارجية والداخلية، في ظلّ وجود بنية اقتصاد سياسي نيوكولونيالي قائم على تقويض الاقتصاد الفلسطيني، بالرغم من إقرار "أوسلو" بوحدة الجغرافيا الوطنية بين كلّ من الضفة الغربية وقطاع غزّة، ونصّ اتفاقية "باريس" الاقتصادية لعام 1994 على "تشكيل أرضية عمل من أجل تقوية الاقتصاد الفلسطيني، إلى جانب محاولة ممارسة الفلسطينيّين اتخاذ القرار الاقتصادي وفقًا لخططهم التنموية وأولوياتها"[38]. أصبحت التجزئة الجغرافية والسياسية والاجتماعية أكثر عمقًا بالاختلاف في روح عمل الاقتصاد وفي طبيعة الأنظمة السياسية التي تدور في فلك الاستعمار الاستيطاني[39]. وتناقش هذه الدراسة الاقتصاد الفلسطيني من زاوية التجارة الخارجية في كلّ من الضفة الغربية وقطاع غزة بوصفه اقتصادًا واحدًا، بالنظر إلى ارتهانه في كلا الجانبين لمنظومات السيطرة ذاتها خصوصًا في ظلّ توجّه فلسطينيّ نيوليبرالي شجّع "الأمولة" على حساب "الرسملة"، وميّز النخب الكمبرادورية على حساب البنى الإنتاجية، وأعاد تراتبية البنية الاجتماعية، وجعل التساؤل الدائم هو: كيف يمكن أن تكون طبيعة النظام الاقتصادي - السياسي الفلسطيني المحدّد في نصّ القانون الأساسي الفلسطينيّ بأنَّه "يقوم على أساس مبادئ الاقتصاد الحرّ"، في بلد مقيّد بسياسات نيوكولونيالية؟[40]

يُبيّن الشكل التالي حركة الصادرات والواردات السلعيّة الفلسطينية مع العالم الخارجي إبّان عام 1995 وحتّى أفول عام 2021. ويُلاحَظ أنّ ثمّة تذبذبًا في الميزان التجاري السلْعيّ مرتبطًا بعدّة عوامل، أهمّها حالة الاستقرار السياسي. ويلاحظ أنَّ "أوسلو" كان غطاءً أعطى الاقتصاد الفلسطيني ثمارًا محدودة حتّى عام 1999، ليعيد تأطيره بشكلٍ كبير بعد عام 2000، خصوصًا مع اندلاع "انتفاضة الأقصى". إذًا، بقي الميزان التجاري السلْعيّ منحدرًا لصالح حركة الواردات السلْعيّة، في حين أنّ حركتها لم تسهم في تطوير عجلة الإنتاج الفلسطيني إلَّا بشكلٍ طفيف جدًّا. وتبيّن قراءة منحنى صافي الميزان التجاري السلْعيّ اعتمادية الاقتصاد الفلسطيني على الاقتصاد الإسرائيلي، خصوصًا في ظلّ تصدير ضئيل للسلعة، وتزايد عدد الأيدي العاملة الفلسطينية المُتّجهة نحو سوق العمل الإسرائيليّة، والتي فاق عددها 100 ألف[41].

---

(37) Giovanni Arrighi & Jason Moore, "Capitalist Development in World Historical Perspective," in: Robert Albritton et al. (eds.), *Phases of Capitalist Development* (New York: Palgrave, 2001), p. 69.

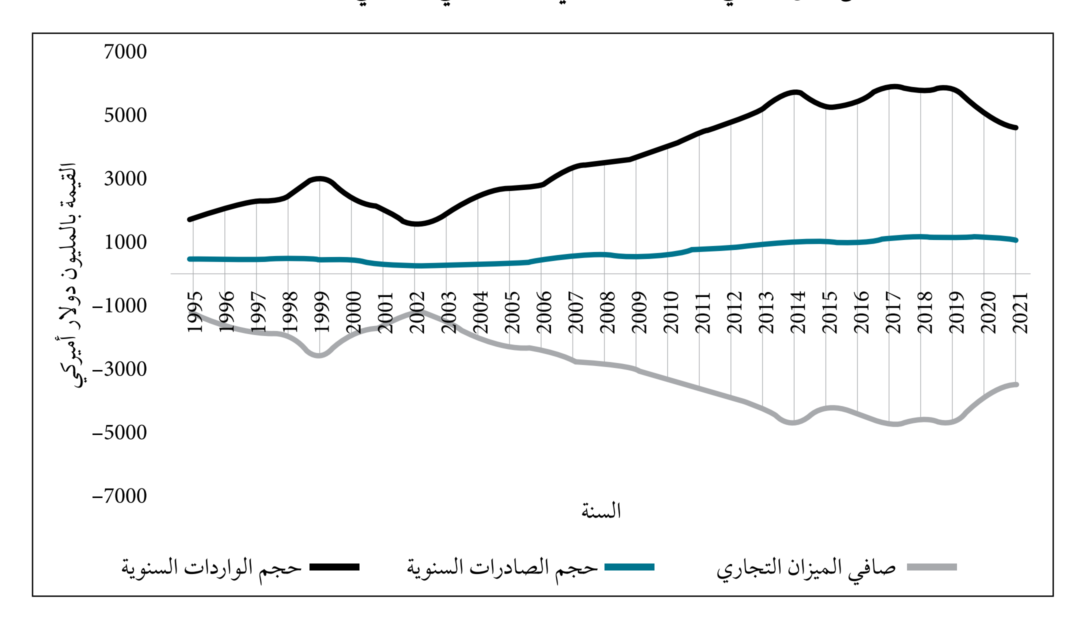
(38) محمّد قرش، "أثر اتفاقية باريس الاقتصادية على التجارة الخارجية الفلسطينية"، **مجلة شؤون فلسطينية**، العدد 257 (2014)، ص 80.

(39) رجا الخالدي، "تطوّر 'الاقتصاد الفلسطيني 2'"، **السفير العربي**، 2017/12/5، شوهد في 2023/6/13، في:
https://bit.ly/2WVjQlb

(40) "نصّ الدستور الفلسطيني"، المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية، شوهد في 2020/6/16، في:
https://bit.ly/2wRr5QB

(41) الخالدي.

شكل يبيّن صافي الميزان التجاري الفلسطيني السلْعيّ (1995–2021)



المصدر: من إعداد الباحثَين، استنادًا إلى بيانات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني.

إذًا، ثمّة قصور فلسطيني موضوعي واضح في مأسسة اقتصاد قويّ، خصوصًا في ظلّ عدم ظهور أيّ نجاح لأيّ استراتيجية تنموية بمعناها الشامل. وقد تمخّضت عن صيرورة قوى الإنتاج داخل المجتمع الفلسطيني اختلافاتٌ للبُنى الاجتماعية ومآلات على مستويات العمالة والتشغيل والعوز. وعلى مدار سنواتٍ مديدة، بقيت نسب البطالة ومعدّلاتها في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 ضمن أعلى المستويات على الصعيد العالمي، ولا سيّما نسبة البطالة في قطاع غزّة. مع الإشارة إلى أنَّ المُعضلة الأساسية ليست في وجود البطالة في حدّ ذاتها، بل في نسبها المتغوِّلة في صفوف المجتمع الفلسطيني، وارتباطاتها التفسيرية بحالة الجمود السياسي والاقتصادي.

3. العمالة والبطالة والفقر

تمحورت السيطرة الإسرائيلية حول أهداف نفي المواطن الفلسطيني وتشريده وجعله دائمًا في دائرة العوز والحاجة. ولذلك بقي الاستعمار الاستيطاني عاملاً مُتأصّلاً في تفاقم مشكلة الفقر وتعاظم مستويات البطالة في صفوف قوى العمل الفلسطينية. ومن الملاحظ ارتفاع نسب البطالة في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 في أوقات الحرب، فبينما كانت معدّلات البطالة تنخفض تدريجيًّا بين عامي 1996 و1999 لتصل إلى 12 في المئة، فإنّها أخذت في الصعود مرّة أخرى في عام 2000 نظرًا إلى التهاب الأوضاع السياسية، وتوقّف عجلة الاقتصاد الفلسطيني، وانحسار المساعدات، وتحجيم نطاق الأعمال الخاصّة، وعودة جزء كبير من العمال الفلسطينيّين الذين يعملون لدى السوق الإسرائيليّة. وقد

وصلت معدّلات البطالة إلى أوجها في عام 2002، وكانت أكثر من 31 في المئة[42]، وبات لافتًا للنظر أنّ البطالة في قطاع غزة أكبر منها في الضفة الغربية. وبينما وصلت نسبتها في الضفة الغربية في عام 2021 إلى 15.5 في المئة، فإنّها كانت في قطاع غزة نحو 46.9 في المئة[43]. وعلى طول المقطع الزمني المُمتدّ منذ ما بعد "أوسلو"، كانت مُشكلة البطالة بنيوية متأصّلة في بنية العمالة.

تتزامنُ مشكلة البطالة في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 مع مستويات معيشة متدنّية، وبالرغم من عدم الوضوح المنهجي في آليات العلاقة السببيّة بينهما، فإنّ المدّة الزمنيّة الطويلة الأمد تظهر تفاعلهما سويًّا من خلال فقدان الدخل، واستخدام المدّخرات، ولهذا بات مهمًّا إدراج مستوى المعيشة ضمن مؤشّرات العجز التنموي[44]. وتشير البيانات الرسمية الخاصّة بالجهاز المركزي للإحصاء الفلسطينيّ إلى أنَّ نسبة الفقر، بالاعتماد على أنماط الاستهلاك الشهريّ في فلسطين، قد وصلت إلى 29 في المئة في عام 2017[45].

يمكن القول من خلال العرض التوصيفي السابق، بالمعنى الاقتصادي البحت المعزول عن سياقاته الإكراهية في ظلّ الاستعمار الاستيطانيّ، إنّ الاقتصاد الفلسطينيّ يعاني ثلاثة تشوّهات بنيوية رئيسة: قطاع خاصّ غير منتج، يقوم جلّ نشاطه على ما يُعرف باسم "الاقتصاد الطفيلي" سريع العوائد والأرباح مثل العقارات والخدمات والسمسرة والأعمال التجارية، ومعدّل عجز تجاري كبير مع إسرائيل (القوة الاستعمارية)، وبنية عمالة مشوّهة في ظلّ اقتصاد لا يستطيع توليد فرص العمل وقوى عاملةٍ تنمو بشكل مطرد. إنّ كلّ واحد من هذه الأبعاد الثلاثة يخلق فجوة بنيوية في هيكل التنمية بمعناها الشامل، وهي فجوة ليست ناجمة عن قصور ذاتي، بقدر ما هي نتيجة لتصميم ممنهج لتتبيع الاقتصاد الفلسطيني للاقتصاد الإسرائيلي من موقع ما دون تنمويّ، وهذا أصل مقاربة أمارتيا سن عندما حدّد التنمية بوصفها حرية، إذ إنّها، في أحد أهمّ أبعادها، تحرّر من الفقر والعوز[46]. ومن هنا، نقدّم في الجزء الثاني من هذه الدراسة عرضًا للسياسات المنهجية التي تتّبعها إسرائيل للحفاظ على هذه العلاقة في سياقها الاستعماري الاستيطاني، والتي تحمل مضامين اقتصادية وتنموية إلى جانب المضامين الثقافية التي تعزّز الإحساس العامّ لدى الفلسطينيّين بالدونية مقارنةً بمستعمريهم اليهود.

(42) "مسح القوى العاملة الفلسطينية: التقرير السنوي 2013"، الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (رام الله: نيسان/ أبريل 2014)، ص 57، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/39hogXu

(43) "د. علا عوض، رئيسة الإحصاء الفلسطيني تستعرض الواقع العمّالي في فلسطين لعام 2021 بمناسبة اليوم العالمي للعمال (الأوّل من أيّار)"، الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2022/4/28، شوهد في 2022/7/18، في: https://bit.ly/3uplxah

(44) Muhammad David, "The Relationship between Poverty and Unemployment in Niger State," *IImu Ekonomi Journal*, vol. 8, no. 1 (2019), p. 72.

(45) "الإحصاء الفلسطيني يستعرض أوضاع السكّان في فلسطين بمناسبة اليوم العالمي للسكّان"، الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2019/7/11، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2xfBSnc

(46) Amartya Sen, "Development as Freedom," *The New York Times* (1999), accessed on 13/6/2023, at: https://nyti.ms/3TWgc5D

ثانيًا: تنمية على مقاس الاستعمار الاستيطاني

تُوِّجت فكرة الحركة الصهيونية بالاستعمار الاستيطاني المباشر عن طريق تدشين مستعمرات صهيونية يهودية مُقامة على أراضي الفلسطينيّين لعودة "الأبناء الضالّين"، ونفي المنفى، ونفي الآخر في الوقت ذاته[47]. وبعد أن تأسّست إسرائيل، بدأت تتعامل مع ذاتها على أنّها دولة أصلانيّة، وأنّ محيطها – رغم عدم تعريفها جغرافيًّا، وإنّما يقصد بها محيط الضفة الغربية، وقطاع غزّة، والجغرافيا العربية المجاورة – يمكن السيطرة عليه بحربٍ أخرى، وبهذا رسَّخت من طبيعة الاحتلال العسكري في مناطق الضفة الغربية وقطاع غزّة وسيناء والجولان، وأصبحت تتبنّى تسويق ذاتها على أنّها دولة ديمقراطية تمنح فلسطينيّيها حقوقهم الفردية. وبذلك حجبت إسرائيل طابعها الاستعماري التمييزي، ومثلما يلاحظ عزمي بشارة، فإنّ إسرائيل قد حجبت هذا الجوهر الاستعماريّ بغطاء الحقوق الفردية المدنية والسياسية للمواطنين العرب (حقّ التصويت). لكنّه انكشف في الثقافة السياسية المعادية للعرب والمواقف العنصرية تجاههم والتمييز اليومي في تقديم الخدمات لهم (الذي يستحوذ على أغلبية العمل التشريعي لأعضاء الكنيست العرب)، ويتّضح هذا التمييز جليًّا في طريقة تعامل الدولة مع الاحتجاجات السياسية التي تعبّر عن الهوية الفلسطينيّة للمواطنين العرب، وفي سياسات مصادرة الأراضي، ففي كلتا الحالتين، تتعامل إسرائيل مع مواطنيها العرب بوصفهم خصومًا، إن لم يكن بوصفهم أعداءً[48]. بينما استقرّ المشروع ذاته على صيغة أبارتهايد في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 من خلال عملية فصل قانوني، جيوسياسي، وسياسي واقتصادي بين المستعمرين اليهود/ الإسرائيليّين والفلسطينيّين من جهة، وبين الفلسطينيّين وأرضهم ومواردهم وفي ما بينهم من جهة أخرى.

وما هو لافت للنظر أنّ الاحتلال العسكري المباشر ذاته تحوّل إلى نظام نيوكولونيالي بالتزامن مع انطلاق العملية السلمية في عام 1993، وأصبح يسيطر على المناطق الفلسطينية المحتلة عام 1967 بمنطقٍ هجين بين تقنيات الأمن وقوّة الإكراه، وجعل خيارات التنمية الفلسطينية محكومة بالسقف الأعلى الذي تسمح به النيوكولونيالية من خلال منظومات سيطرة، وقوانين عسكرية، ومستوطنات ومعازل. ويمكن تقسيم الآليات المستخدمة لإدامة واقع الإلحاق والدونيّة قسمَين، استنادًا إلى فهم عوامل القوّة: آليات القوّة القهرية المعنوية، وتشمل البنى القانونية والقوة السياسية وأدوات القمع، وآليات القوّة الماديّة وتشمل الموارد الطبيعية والاستيطان والتجارة والعمالة. وتعمل الطائفة الأولى من الآليات على إخضاع الأفراد بوصفهم أعضاء في هذه الجماعات لما يسمّيه ميشيل فوكو Michel Foucault بقوّة السيادة، لأنّ حالة السكّان الأصلانيّين من حيث الحجم والتموضع المكاني والنموّ الطبيعي والهجرة والبنية – كما يجادل فوكو – هي التهديد الرئيس لنشوء الدول الجديدة أو لبقائها[49]. بينما تهدف الثانية إلى التحكّم في مستوى معيشة الأفراد وخلق حقائق مكانية وماديّة تديم تبعيّتهم التامّة للمستعمر صاحب القوّة.

(47) رائف زريق، "إسرائيل: خلفية أيديولوجية وتاريخية"، في: رائف زريق [وآخرون]، **دليل إسرائيل العام 2020** (بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينية، 2020)، ص 1–74.

(48) بشارة، ص 19.

(49) Marianne Constable, "Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State," *Polity*, vol. 24, no. 2 (1991), p. 198.

1. أدوات القوّة الإكراهية المعنوية

استخدمت إسرائيل المراقبة، والتهويد، والتحكّم السياسي، وإنفاذ نظام الهيمنة، والتشريعات والقوانين أدواتٍ لتبرير قوّتها القهرية على روافع التنمية الفلسطينية، وفي سياق ذلك، كان يُنظر إلى فهم إسرائيل من عدسات مختلفة بوصفها دولة الاستثناء التي تضع نفسها فوق اعتبارات القوانين الدولية، أو دولة التمويت التي تهدف إلى التطهير العرقي، أو دولة سياسات النخر، أو دولة مخابرات كما يقول إيلان بابيه، أو دولة إثنوقراط[50]. ومهما كانت طبيعة إسرائيل، أو مهما كان منهج الفهم، فثمّة تميّز، منذ بداياتها في عام 1948، واضح في وضع بنية قانونية، قائمة على الطوارئ والأمن بهدف توفير الحماية لمستقبل الاستعمار الاستيطاني. وكلّ ما جاء بعد ذلك من قوانين وتشريعات سواء أكانت متعلّقة بالأرض أو التجارة أو العمالة، فإنّه يُفهم في إطار خطّة "دالِت"، ويُدرس من زاوية استدامة الوجود "الإسرائيلي" على حساب وجود المجتمع الفلسطيني[51].

راوحت إسرائيل، لتعزيز الوجود، بين منطق ابتكار قوانين عسكرية، ومنطق الاستخدام والتزوير لقوانين قديمة لتكييفها مع رؤية الاستيطان والنيوكولونيالية، متحكّمةً في الأرض عن طريق اقتناص عيوب قوانين الحكم العثماني والانتداب البريطاني والقوانين الأردنية، في حين أنّ "قانون أملاك الغائبين" لعام 1950، و"قانون استملاك الأراضي" لعام 1953، يعدّان من أبرز الأمثلة على القوانين الجديدة التي مكّنت من إبقاء المنفى حالة دائمة ملفوفة بقشرة القانون[52]. تعامل نظام الهيمنة مع الأرض باعتبارها أحد أهمّ عناصر الإنتاج، وضمانة للأمن الغذائي والمائي، إذ أصدرت إسرائيل القرار الخاصّ بتأميم المياه في آب/ أغسطس من عام 1949، وقرار رقم (92)، لعام 1967، القاضي بتعيين ضابط مسؤول عن المياه في الأراضي الفلسطينية من طرف المحكمة الإسرائيلية، وقرار رقم (158) لعام 1967، الهادف إلى منع قيام أيّ منشأة مائية فلسطينية دون إذن أو ترخيص من الضابط المُعيّن[53]. وكلّها جعلت المياه ملكًا حصريًّا لدولة الاستعمار الاستيطاني.

وبالمراجعة الدقيقة فإنّ منطق استحداث سلطات الاستعمار الاستيطانيِّ القوانينَ العسكريةَ كان يفضي إلى ترسيخ الأمن عن طريق التحايل على التشريعات الدولية، بينما كانت تستخدم روافع التنمية (كالأرض والمياه وغيرهما) من أجل توفير مساحات آمنة لبناء مستوطنات يهودية لا تخضع للقوانين العسكرية ذاتها التي تخضع لها الأراضي الفلسطينية في منطقتي (ب) و(ج) تحديدًا، وبذلك فإنّ سلطات الاستعمار الاستيطانيّ تُمأسس عملية إعادة إنتاج الجغرافيا الفلسطينية من منظور جيوسياسي

(50) Ronit Lentin, "Palestinian Lives Matter: Racialising Israeli Settler–Colonialism," *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, vol. 19, no. 2 (November 2020), pp. 133–149.

(51) وليد الخالدي، "خطة دالِتْ مجدّدًا"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 96 (خريف 2013)، ص 303–381.

(52) يارا هواري، "الاستيلاء الإسرائيلي المستمرّ على الأراضي: كيف يقاوم الفلسطينيّون"، **شبكة السياسات الفلسطينية**، 2018/4/9، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2zyzqd9

(53) يُنظر: أبو الغزلان.

استراتيجي جديد قائم على تغيير قواعد لعبة الصراع في سياق عملية السلام. إنّه تفتيتٌ استراتيجيّ للأرض، وإضفاءٌ لصفة المحلّيّين على السكّان.

لا يمكن الحديث عن البنية القانونية التي مأسسها الاستعمار الاستيطاني في أحداث مختلفة دون الاستئناس باتفاقيات عملية السلام، إذ إنّ "أوسلو" لم تكن كافية لتجميد هلامية المخطّطات الاستعمارية الاستيطانية على الأرض، بل بقيت فاتحة لشهيّتها نحو التوسّع ومصادرة الأرض في ظلّ تقسيمات الضفة الغربية[54]. لقد عملت "أوسلو" على نقل صفة إسرائيل إلى نظام نيوكولونيالي بارع في التحكّم السياسي[55]. والأخطر من ذلك أنّ النيوكولونيالية لم تسيطر ماديًّا على مساحات بعينها من أراضي الفلسطينيّين فحسب، بل أنتجت رمزية مغايرة تمسّ بشكل مباشر طبيعة الهوية الوطنية والوعي الفلسطينيّ وذلك بعزل التجمّعات الفلسطينية بعضها عن بعض، وحصر السكّان في مناطق جغرافية صغيرة، وبذلك فقد أطّرتهم بالمعنى الديموغرافي للوجود وتحكّمت فيهم سياسيًّا[56]. وقد تعاظمت منظومة الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 بشكل خاصّ بعد توقيع "اتفاقيات أوسلو" في عام 1993، مبتكرة أشكالًا من التحكّم البنيوي قلّ – إن لم نقل انعدم – نظيرها في نماذج الاستعمار الاستيطاني المعروفة تاريخيًّا، بحيث أصبح الفلسطينيّون من الناحية الظاهرية المحضة كأنّهم يتمتّعون بحقّ التحكّم في حياتهم، وكأنّهم يقفون على مسار التحرّر من قيود الاحتلال. بهذا المعنى، فإنّ بقاء الاستعمار الاستيطاني المشفوع بأدوات القوّة الإكراهية المعنوية هو المعوّق الأوّل للتنمية.

شيّدت أدوات القوّة المعنوية بنيةً غير ملموسة. لكنّها مواتية ومتكاملة مع تطوير واقعة السيادة وتغلغل التحكّم والفصل العنصري وإنتاج المعازل. وهذا هو التفسير المنهجي للجمع، في هذه الدراسة، بين أدوات القوة المادّية والقهرية. وهو تفسير مغاير لكثير من الأدبيات التي تحاول مفهمة واقع إسرائيل، وارتباطات التنمية الفلسطينية بها من زاوية الاستغلال الاقتصادي والسيطرة المؤقّتة على الأرض (الاستعمار الكلاسيكي)، أو من زاوية منطق "الإبادة" لدى الاستعمار الاستيطاني الذي قدّمه باتريك ولف، بينما تبيّن هذه الدراسة أنّ طبيعة إسرائيل تحمل خصائص كلٍّ من التفسيرين.

2. أدوات القوة الإكراهية المادية

يؤكّد باتريك ولف أنّ الاستعمار الاستيطاني في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 لا يهدف إلى السيطرة على السكّان الأصلانيين، أو إبادتهم ماديًّا ومعنويًّا فحسب، بل ثمّة خيار "عقلاني" يجعله يفكّر في مزايا الاستغلال الاقتصادي الذي يراكم رأس المال في جيوب المركز[57]. ومن الملاحظ في

(54) "المناطق (ج)"، الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3cVVtcJ

(55) مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة (بتسيلم). "سياسة التخطيط في الضفّة الغربيّة". 2017/11/11، شوهد في 2020/8/15، في: https://bit.ly/3dgzfli

(56) المرجع نفسه.

(57) Patrick Wolfe, "Settler colonialism and the elimination of the native," *Journal of Genocide Research,* vol. 8, no. 4 (2006), p. 389.

المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 أنّ السكّان الأصلانيّين بقوا في حالة حضور دائم غير منقطع الهوية، وبذلك فإنّ أدوات القوّة المادّية في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 هي أكثر وضوحًا في تفصيل تنميةٍ تتماشى مع منطق أمن النيوكولونيالية.

تسهل عملية قياس أدوات القوة المادّية ومراقبتها، فهي ملموسة في تأثيرها المباشر في روافع التنمية الفلسطينية كالسيطرة على الأرض والتجارة الخارجية مثلًا. وهي سيطرة متأصّلة في الوجود الأوّل للاستعمار الاستيطاني على الأرض على شكل تخوم فرديّة Individual Frontiers، وقد استمرت بعد اتفاقيات "أوسلو"[58]. وتشير "آن لي مور" إلى واقع اللاتنمية، الذي عملت إسرائيل على خلقه بعد اتّفاقيات "أوسلو" عن طريق مجموعة من السياسات التي يمكن اعتبارها بمنزلة نظام من المعوّقات المادّية، مثل السيطرة على الأرض، وسياسات الفصل والإغلاقات، والبناء الاستيطاني وبنيته التحتية بما فيها الجدار الفاصل، وتقييد الحركة والتجارة والاقتصاد، والتي تصبّ كلّها في الاستراتيجية الأشمل لحرمان الفلسطينيّين من التحكّم في حياتهم ومعيشتهم، وبكلّ تأكيد حرمانهم من فرص التنمية[59].

أ. إنتاج المعازل: الاستيطان، الفصل العنصري، الجدار، ضمّ الأراضي

يعتبر الاستعمار الاستيطاني في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 تطبيقًا عمليًّا لاستراتيجية الشرذمة الصهيونية التي تعود أصولها إلى عام 1882[60]، الأمر الذي عرقل عملية التطوّر والنموّ في ظلّ صراع يأخذ نزعة العسكرة المفرطة خصوصًا بعد وصول عدد المستوطنين في مناطق (ج) من الضفّة الغربية (مع القدس الشرقية) إلى أكثر من 620 ألف مستوطن في نهاية عام 2017[61]. وبذلك، فإنَّ الاستيطان قضى على المجال الحيوي للتقدّم والازدهار الفلسطيني، وأصبح يسيطر بشكل مطلق على 39 في المئة من مساحة الضفة الغربية[62].

كانت عبقرية الأمن، في نظر الإسرائيليين، حجّة كافية لتبرير كلّ ممارسات العنف لدى نظام استعمار استيطاني يريد أن يُسقط عن نفسه عبء السكّان الأصلانيّين وجرائم الحرب، ويتحكّم في تفاصيل حياتهم اليومية بوساطة منظومات سيطرة. وسرعان ما شرع الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي في عام 2002، بقيادة أرئيل شارون (2001–2006)، في بناء جدار الفصل العنصري على الجهة الغربية من الضفة الغربية، من شمالها إلى جنوبها، مخالفًا الأساس النظريّ لما جرى الاتفاق عليه في "أوسلو".

---

(58) Ibid., p. 392.

(59) Anne Le More, *International Assistance to the Palestinians after Oslo: Political Guilt, Wasted Money* (New York: Routledge, 2008), p. 38.

(60) راسم خمايسي، "استراتيجيا الاستيطان الإسرائيلي في الأراضي المحتلّة وأثره في التخطيط القُطري والتنمية في فلسطين"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، مج 10، العدد 37 (1999)، ص 17.

(61) "Settlements," B'tselem, 11/11/2017, accessed on 13/6/2023, at: https://bit.ly/3L83XPu

(62) هاني المصري، "الضفة الغربية: بين انحسار السلطة الفلسطينية ومخاطر التوسّع الإسرائيلي"، المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية – مسارات، 2019/5/20، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2UtvwJK

وكان جدار الفصل العنصري أداة سيطرة جديدة، إذ سلب 733 كيلومترًا مربعًا من الأرض، ونهب مصادر مياه وموارد طبيعية، ومأسس العزل بين المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967[63].

لا يُمكن فهم العزل أو الضمّ في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 باعتباره فصلًا جغرافيًّا واجتماعيًّا بين وجود المستعمِر والمستعمَر فحسب، بل هو فصل اجتماعيّ بين المستعمَرين أيضًا، لإضعاف هويّتهم الوطنية، فإزاء انسحاب الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي من قطاع غزة، جرى عزل التجمّعات السكّانية الفلسطينية بعضها عن بعض ما بين الضفة الغربية وقطاع غزّة، وفُتِّتت خطوط المواجهة، وكذلك جزِّئ الهمّ الوطني. وبذلك، أمسى التواصل بين فلسطينيّي الضفة الغربية محكومًا بمنظومات سيطرة إسرائيل (كالحواجز وغيرها). وأصبح التواصل بين الضفة الغربية وقطاع غزة معدومًا في ظلّ حصارٍ على القطاع يعارض الحدّ الأدنى من حقّ الإنسان في العيش الكريم. وعلى غرار عزل الجغرافيا، يعني الضمّ كثيرًا لدراسة التنمية الفلسطينية، فعلى سبيل المثال، ثمّة مشروع لضمّ الأغوار الفلسطينية أعلنه بنيامين نتنياهو (1996–1999، 2009–2021، 2022–) عام 2020، يمكن أن يأخذ 29 في المئة من مساحة الضفة الغربية، و50 في المئة من مساحاتها الزراعية، و45 في المئة من مساحتها الرعوية، ويهدّد أيضًا 60 في المئة من إنتاجها للخضار، و50 في المئة من موارد مياهها، و40 في المئة من حجم ثروتها الحيوانية[64].

ب. السطوة على المياه الجوفية والسطحية ومجال البحر الميت

ثمّة ربط إسرائيلي وثيق بين المياه والوجود، أي أمن الوجود الذي يُحقّق ديمومة الدولة المستعمِرة. كانت المياه تاريخيًّا واحدة من ركائز الفكر الصهيوني التوسّعي التي يتمحور حولها الأمن الغذائي الإسرائيلي. وإضافة إلى السيطرة على الأرض، جرت السيطرة الإسرائيلية على المياه الفلسطينية فور إعلان قيام الدولة في عام 1948. ويقول الجيولوجي الألماني كليمنس مسرشميد Clemens Messerschmid، إنّ السلطات الإسرائيلية لم تسمح بحفر آبار جوفية عميقة في الضفة الغربية منذ احتلالها عام 1967، وكلّ مشاريع آبار المياه التي حُفِرَت، أو تُحفر، لا تتعدّى كونها آبارًا سطحية[65]. في حين أنّ سياسات الاستعمار الاستيطاني، المتمثلة في حفر 24 بئرًا في غلاف قطاع غزّة، جعلت حوض غزّة الساحلي غير ملائم للاستعمال البشري، وخلقت أزمة مياه عامّة، بحيث لا يحصل سكّان القطاع على أكثر من 5–8 ساعات من الماء كلّ ثلاثة أيام[66].

(63) "مخطّط جدار العزل العنصري الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلّة"، معهد الأبحاث التطبيقية (أريج) (2009)، ص 1–3، شوهد في 2023/6/13، في: http://bitly.ws/Iitj

(64) زهران معالي، "الأغوار الفلسطينية حقائق وأرقام"، **وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)**، 2018/10/4، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2Azh6Bg

(65) يُنظر: سلامة.

(66) "الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية للاحتلال الإسرائيلي على الأحوال المعيشية للشعب الفلسطيني في الأراضي الفلسطينية المحتلّة بما فيها القدس الشرقية والعرب في الجولان السوري المحتلّ"، المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، 2017/5/3، ص 12، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3fCGgyp

قسّمت اتفاقية أوسلو الثانية، في بندها الأربعين، كمّيات المياه التي يُفترض استخدامها سنويًّا في الضفة الغربية. وكانت حصص الفلسطينيّين والإسرائيليّين، على الترتيب، كما يلي بالمليون متر مكعب/ سنة: الحوض الشمالي (42، 103)، الحوض الشرقي الجنوبي (54، 40)، الحوض الغربي الجنوبي (22، 340)[67]. وتظهر الأرقام السابقة سيطرة إسرائيل على الحصّة الأكبر من موارد المياه.

لم تكن المياه السطحية أقلّ تأثّرًا من الجوفية، إذ عملت إسرائيل على حرمان الفلسطينيّين من استخدام مياه نهر الأردن[68]. وسيطرت على ما يُقارب 90 في المئة من مياه الينابيع في الضفة الغربية[69]. واحتلّت المجالَين البرّي والبحري للبحر الميت في عام 1967 بالتزامن مع احتلال كلّ من الضفة الغربية وقطاع غزّة والقدس الشرقية. ومع إرهاصات الاحتلال، سلبت السلطات الإسرائيلية الأراضي الفلسطينية التي لم يجرِ تسجيلها بأسماء مالِكيها الفلسطينيّين في السجلّ العقاريّ الأردني وصادرتها، فسَجَّلَت العديد من الأَراضي الفلسطينية الواقعة في منطقة البحر الميت وأَعْلَنَتها "أراضي دولة"، أو محميّات طبيعية، أو مناطق عسكرية مُغلقة[70].

وعلى الرغم من أنَّ الاتفاقيات والمواثيق الدولية حظرت على دولة الاحتلال قيامها باستهلاك الموارد الطبيعة في الأرض المُحتلّة واستنفادها (لاهاي 1907؛ جنيف الرابعة 1949؛ أوسلو 1995)، فإنَّ ذلك لم يشكّل رادعًا لمنع إسرائيل من سيطرتها، واستخدامها المُفرط لمياه البحر الميت والقيام بنشاطات استثمارية من شأنها أن تُحدث رسملة استيطانية على حساب الاقتصاد الفلسطيني[71]. إذًا، ثمّة سيطرة "إسرائيلية" مُفرطة على الموارد المائية الفلسطينية، وهذا تعبير عن حجم الحساسية القصوى التي تستبطنها العقيدة الإسرائيلية بالنسبة إلى ملفّ المياه. وهذا هو جوهر الاقتصاد السياسي في فهم المياه الفلسطينية، الذي أصبح يُختزل في معضلة التوزيع بين طرفي "العملية السلمية"، وهو ما جعل الفلسطينيّين في حاجة ملحّة إلى التعامل مع شركة المياه الإسرائيلية (مكروت)، لسدّ جزء من النقص اليومي للمياه عن طريق الشراء، الأمر الذي جعل تكاليف الإنتاج ومُستلزمات الحياة اليومية باهظة جدًّا، بحيث أمسى الفلسطيني يُنفق على المياه قرابة 8 في المئة من حجم إنفاقه الشهري، وهذا إنفاق عالٍ إذا ما قورن بالمتوسّط العالمي الذي يُقارب 3.5 في المئة فقط[72].

ج. الاستعمار الاستيطاني والتجارة الخارجية

يُمهّد تقديم السيطرة على الأرض والمياه للإسهاب في تفكيك حالة التجارة الفلسطينية، لأنّ حالة الإنتاج بقيت قاصرة منذ اللحظة الأولى التي سيطرت فيها الحركة الصهيونية على الأرض، ثمّ سيطرت

(67) "إنتاج حوض مياه الضفة الغربية"، سلطة المياه الفلسطينية، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3bNuVby

(68) يُنظر: أبو الغزلان.

(69) هاشم كاظم، "مياه الضفة الغربية وقطاع غزة بين الأطماع الصهيونية والاحتياجات الفلسطينية"، **مجلة آداب البصرة**، العدد 64 (2013)، ص 287.

(70) "Pillage of the Dead Sea: Israel's Unlawful Exploration of Natural Resources in the Occupied Palestinian Territory," *Al–Haq* (July 2012), p. 17, accessed on 13/6/2023, at: https://bit.ly/2USCOab

(71) Ibid. p. 18.

(72) "الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية للاحتلال الإسرائيلي..."، ص 13–14.

بقوّة السلاح على المعابر والحدود التي تفصل الجغرافيا الفلسطينية بعضها عن بعض، وتفصلها عن الإقليم العربي، وعن العالم الخارجي أيضًا؛ إذ ثمّة العديد من التعقيدات الصارمة التي تتّخذها السلطات الإسرائيلية أداةً مركزيةً للسيطرة على حرية التنقل والحركة للمواطنين والبضائع. لكن أصبح لوجود جسم السلطة الفلسطينية نقطة مرجعية يستطيع من خلالها المتابع أن يجيب عن سؤال تسويق صناعة السيادة منذ العملية السلمية، وفشلها في "كامب ديفيد 2"، وما تبعها من اندلاع انتفاضة الأقصى عام 2000.

شكّلت إجراءات الاستيطان والإغلاقات والفصل والضمّ تشويهًا مقصودًا لواقع التجارة الخارجية الفلسطينية، إذ بلغ عدد الحواجز ونقاط التفتيش في الضفة الغربية حوالى 98 حاجزًا، وفقًا لمعطيات مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة (بتسيلم) في عام 2017[(73)]. وبذلك مُسّت حيوية العلاقات الاقتصادية الفلسطينية بشكلٍ مُباشر، الأمر الذي عقَّد من تحكّم الفلسطينيّين في حركة السلع في الاستيراد والتصدير من العالم وإليه، وعقّد حركة المواطنين أيضًا من أماكن عملهم وإليها. ولذلك، تجادل هذه الدراسة بأنّ العجز في صافي الميزان التجاري السلعيّ يرتبط بشكلٍ كبير بإجراءات الإغلاق والحصار المفروضة على الفلسطينيّين، فقطاع غزّة يفتقر لأيّ اتّصال طبيعي ومنتظم مع العالم الخارجي، وكذلك شأن الحدود والمعابر الملاصقة للضفة الغربية الّتي تتحكّم فيها الشركات الأمنية الإسرائيلية. وبذلك، فإنَّ اختلال التجارة الخارجية لصالح الواردات يقودنا إلى محاولة أخرى لفهم واحدة من أدوات القوّة الماديّة.

في سياق "أوسلو"، ظهر توافق على تصميم اتفاقية اقتصادية لطرفي الصراع، ووضع البنك الدولي الإطار القانوني الناظم للعلاقة الاقتصادية بين كلّ من السلطة الفلسطينية وإسرائيل، وحدَّد أيضًا طبيعة النشاطات الاقتصادية الفلسطينية ذاتها[(74)]. وبهذا، وُقِّعَتْ اتفاقية "باريس" الاقتصادية في 29 نيسان/ أبريل لعام 1994[(75)]. وجرى فيها تحديد السياسات التجارية الفلسطينية وتأطيرها، لتُمسي محكومةً بسقفٍ من البنود والموادّ المُتَّفق عليها نظريًّا بين طرفين غير مُتكافئين في موازين القوى الاقتصادية والسياسية.

تنطلق "باريس" الاقتصادية في ديباجتها من تقريرٍ نظريٍّ يهدف إلى تشكيل "أرضية للعمل من أجل تقوية القاعدة الاقتصادية للجانب الفلسطيني، ولممارسة حقّه في اتخاذ القرار الاقتصادي وفقًا لخطّته

(73) مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة (بتسيلم). "قيود على الحركة والتنقّل"، 2017/11/11، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2Vydqqt

(74) جيرمي وايلدمان، "فعالية مساعدات المانحين وسياسة عدم إلحاق الضرر في الأرض الفلسطينية المحتلة: تحليل شفوي ووثائقي لمنظور الداعمين الغربيين المتمثل في التنمية وبناء السلام في برامجهم لمساعدة الفلسطينيين (2010–2016)"، **متابعة الدعم الدولي**، 2018/11/10، ص 28.

(75) "اتفاقية باريس الاقتصادية 1994/4/29"، **وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)**، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2W4HCKr

الخاصّة بالتنمية"[76]. إلّا أنّه تتمحور حولها سياسات وإجراءات ناظمة بطريقة غير عادلة للتجارة الخارجية الفلسطينية، وللعلاقات الاقتصادية الفلسطينية – الإسرائيلية، ولآفاق العلاقات الدولية الخارجية أيضًا. وقد نصّ البروتوكول على شرط قاهر للتجارة الخارجية الفلسطينية يتمثّل في التزام الفلسطينيّين بجوهر الإطار الجمركي الإسرائيلي. وحدّد أيضًا كمّ السلع المستوردة ونوعها بحيث تكون مناسبة لتلبية الحاجة الفلسطينية دون أن يكون هناك فائض في بعض السلع التي تُسهم في تراكم المال الفلسطيني أو تؤثّر في السوق الإسرائيليّة[77].

منذ بداية نفاذ بروتوكول باريس في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967، لم يُتعامل مع الاقتصاد الفلسطيني من زاوية ضرورة وجود تمييز إيجابيّ لصالحه، بل شجّع على اللجوء إلى التجارة غير المباشرة مع الدول العربية من إسرائيل وعن طريقها كذلك[78]. وذلك ما يُعلّل حجم الواردات من العالم الخارجي الّذي يُقدّر بـ 30 في المئة من مجمل حجم الواردات الكلّية، بينما وصلت الواردات من إسرائيل إلى أكثر من 70 في المئة من مجمل الواردات الكلّية[79]. وفي سياق ذلك، أصبحت إسرائيل تسيطر على ما يُقارب من 90 في المئة من مجمل حجم الصادرات والواردات الّتي تشكّل التجارة الخارجية الفلسطينية[80]. وبذلك استطاعت أن تربط بين التجارة الفلسطينية من جهة، والسلوك السياسي الفلسطيني من جهة أخرى، وهذا هو المعنى الحرفي لأمننة هامش التنمية المشوهة[81].

بات واضحًا أنَّ السلطة الفلسطينية لم تستطع الانعتاق من شروط باريس الاقتصادية لخلق تجارة خارجية بالحجم المطلوب، خصوصًا في ظلّ السيطرة الإسرائيلية على كلّ نقاط العبور الفلسطينية البرّية والبحرية والجوّية مع العالم[82]. ومنعها من التجارة مع دولٍ لا تقيم علاقات دبلوماسية وسياسية مع إسرائيل[83]. ويجيب إبراهيم فريحات عن التساؤل حول فعالية خطّة فكّ الارتباط الاقتصادي عن الاحتلال، بأنّها غير ممكنة في ظلّ قصور الفهم لمعنى السيادة الفلسطينية على الأرض، وبأنَّ أيّ تفكير للهروب من القيود الاقتصادية الإسرائيلية يجب أن يكون في ظلّ استراتيجية وطنية عامّة متعدّدة الأبعاد[84].

(76) عمر عبد الرازق، **تقييم الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية الفلسطينية الدولية** (رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني "ماس"، 2002)، ص 79.

(77) المرجع نفسه، ص 10–35.

(78) المرجع نفسه، ص 36–37.

(79) جابر أبو جامع، "أثر التجارة الخارجية على النمو الاقتصادي والتنمية"، **مجلة جامعة النجاح للأبحاث**، مج 30، العدد 9 (2016)، ص 1853.

(80) نبيل السهلي، "المساعدات الدولية ومستقبل السلطة الفلسطينية"، **الجزيرة نت**، 2013/3/10، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2EMbQvE

(81) Denoeux Brynen, "A very political economy: Peacebuilding and foreign aid in the West Bank and Gaza," *Middle East Policy*, vol. 7, no. 4 (2000), p. 187.

(82) عبد الرازق، ص 14.

(83) رائد أبو عيد، "قراءة في بروتوكول باريس الاقتصادي"، **مجلة دراسات شرق أوسطية**، مج 62، العدد 62 (2013)، ص 98.

(84) Fraihat.

وبالرغم من وجود خطط تنموية عديدة، فقد بقي بروتوكول باريس الاقتصادي الناظم لأصل العلاقة الاقتصادية بين إسرائيل والفلسطينيّين. وعلى إثر مجموعة كبيرة من السياسات والقيود والإجراءات، فقد انخفضت مساهمة قطاعات الإنتاج الفلسطيني في الناتج المحلّي الإجمالي مقابل تكثيف عمل قطاعات خدمية، إذ تراجع قطاع الزراعة من 13.3 في المئة في عام 1994، إلى 3.5 في المئة في عام 2018[85]. وانخفض أيضًا قطاع الصناعة من 22.3 في المئة في عام 1994، إلى 12 في المئة في عام 2018[86]. ويُعبِّر هذا الانخفاض عن السيطرة على رأس المال الاجتماعي الفلسطيني، وتزايد معدّلات البطالة والفقر.

د. التحكّم في سوق العمالة وصيرورة العيش

يشير أماراتيا سن إلى أنّ التنمية، وبشكل خاصّ في دول الجنوب، لا يمكنها أن تحلّق إلّا بجناحين: القضاء على الفقر (فالتنمية تهدف أساسًا إلى تحسين مستوى معيشة الناس)؛ والحرّية (الخلاص من الاستعمار الاستيطاني والاحتلال الذي يحتكر السيطرة على الموارد والمعابر)[87]. ولذلك فقد عمل الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي في كلّ من الضفة الغربية وقطاع غزّة، بوساطة الأدوات السابقة، على جعل الأراضي الفلسطينية سوقًا استهلاكية بحتة، غير قادرة على إدراج الأيدي العاملة الفلسطينية ضمن بنى الاقتصاد الوطني الفلسطيني، بل أمست العمالة الفلسطينية الرخيصة تُستخدم من جانب البنى الإنتاجية الإسرائيلية، الأمر الذي ألحق خسائر فادحةً بمستويات المعيشة وسوق العمل الفلسطيني.

قدّم غيرشون شافير عام 1989 دراسته المعنونة بـ "الأرض والعمل وأصول الصراع الإسرائيلي الفلسطيني (1882–1914)". وأشار إلى أنّ دراسة الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، من زاوية الاقتصاد والعمل، تجعله يختلف في الشكل والجوهر عن أنواع أخرى من الاستعمار قامت في مناطق مختلفة من العالم، فالاستعمار و/ أو الاستعمار الاستيطاني، في تجارب عالمية مختلفة، دأب في إنشاء مستعمرات تعتمد: إمّا على عمالة نقية من السكّان الأصلانيّين (كالاستعمار الإسباني للمكسيك)؛ أو على عمالة خارجية (كالاستعمار الأوروبي لأميركا الشمالية الّذي جلب الأفارقة)؛ أو على احتكار العمل من جانب المستعمِر (كالاستعمار الأوروبي لشمال أميركا الشمالية). ولكن ما هو لافت للنظر أنّ الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي قد اعتمد على بناء مستعمرات استيطانية إثنية لكنّها تميل إلى استخدام العمالة الفلسطينية المحلّية دون دمجها في المجتمع الاستعماري الاستيطاني[88].

(85) واقع القطاع الزراعي في فلسطين، **وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)**، 2020/8/6، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2QAKUSs

(86) أوس أبو عطا، "الاقتصاد الفلسطيني منذ توقيع 'اتفاق باريس الاقتصادي'، إنجازاته ومعوّقاته"، **سبوتنك عربي**، 2019/9/2، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3jr6SDU

(87) Mzingaye Xaba, "A Qualitative Application of Amartya Sen's 'Development as Freedom' Theory to an Understanding of Social Grants in South Africa," *African Sociological Review/ Revue Africaine de Sociologie*, vol. 20, no. 2 (2016), pp. 102–121.

(88) Gershon Shafir, *Land, Labor, and the Origins of the Israeli–Palestinian Conflict*, 1882–1914 (version Updated ed.) (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 14–20.

إن الدراسة الميتافيزيقية لوجود إسرائيل تجعل الرائي يفكّر برأسمالية الاستيطان التي بقيت على الدوام تتعامل مع الأرض الفلسطينية والمواطن الفلسطيني بوصفهما أدوات يمكن بواسطتها بناء بنى الاستعمار، بعد تفكيك البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الأصلانيّة والقائمة أساسًا. إذًا، فالاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي ليس محض أيديولوجيا أو فكرة سياسية تُرجمت براغماتيًّا إلى مستوطنات ومستعمرات، بل ثمّة بعد اقتصادي تجذّر بالعمل والأرض. ولهذا يقول شافير إنّ الحركة الاستعمارية الاستيطانية على أرض فلسطين قامت على ركيزتين أساسيّتين: أوّلًا، "احتلال الأرض" عن طريق الهجرات الصهيونية الجماعية منذ القرن التاسع عشر، ثمّ "احتلال العمل" بعد أن سيطرت الحركة ذاتها على الأرض، وبدأت الصهيونية العمّالية تتجلّى في بناء "الكيبوتسات" ومرافق الزراعة. إلّا أنّ الاستعمار الاستيطاني لم يستطع بناء مستوطنات استعمارية تعتمد اعتمادًا كلّيًا على عمل المستوطنين فقط، فقد نجح في خلق نظامين مختلفين يعملان وفق التمييز العرقي بين العرب واليهود بهدف إعادة إنتاج العمالة الرخيصة والمحافظة على تقسيم العمل داخل المجتمع الإسرائيلي[89].

سيطر الاستعمار الاستيطاني على سوق العمالة، ولم تكن نظرته (أي الاستعمار الاستيطاني) إلى العمالة في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 مجرّد حدثٍ ارتبط بقيام الدولة الإسرائيلية، بل هي ممتدّة إلى يومنا هذا في المناطق الفلسطينية المحتلة عام 1967 من خلال إنتاج أدوات السيطرة على العمال الفلسطينيّين الذين يعملون في السوق الإسرائيليّة. وقد بقيت في مجمل المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967. إنّ أدوات القوّة المادّية والمعنوية من أهمّ أسباب تشويه العمالة الفلسطينية وتوليد الفقر ورفع معدّلات البطالة.

كانت السيطرة على العمالة الفلسطينية مزيجًا بين أدوات القوّة الإكراهية والمادّية، وقد بدأت العمالة الفلسطينية في إسرائيل عام 1970 عن طريق تصريح عامّ مفوّض من الحاكم العسكري، ثمّ تغيّر النظام ليكون التصريح فرديًّا في عام 1991، وفي عام 2016 أصدرت السلطات الإسرائيلية قرارًا برقم 2174 لزيادة عدد العمّال الفلسطينيّين وتطوير نظام دفع الأجور ليجري ربطه بالبنوك بدلًا من النقد التقليدي المباشر. وتنظر السلطة الفلسطينية إلى القرار من زاوية حلّ مشكلة تراكم نحو مليارَي دولار لدى الفلسطينيّين. ولأنّ العمالة الفلسطينية لدى إسرائيل في ازدياد مستمرّ (ارتفعت تصاريح العمل من 71 ألف تصريح عام 2016 إلى 141 ألف تصريح عام 2022)، فإنّها تنظر إليها باعتبارها أداة قياس لفعالية ضبط الأوضاع الأمنية من خلال تعميق ربط الفلسطيني بثمار الاقتصاد الإسرائيلي المشوّهة.

إنّ أشدّ الأدلّة على ربط سوق العمل الفلسطينيّة بالحالة السياسية هي ظروف انتفاضةِ الأقصى، إذ شكّلت لحظة انطلاق شرارتها في عام 2000 مرارةَ الواقع الفلسطيني، وحُرِمَ آنئذ أكثر من 120 ألف عاملٍ فلسطينيّ من الدخول إلى مناطق عملهم في إسرائيل، إلى جانب فقدان الآلاف من الفلسطينيّين لوظائفهم، وقدّرت الخسارة الاقتصادية بحوالى 16.5 مليار دولار أميركيّ تراوح في شدّتها ما بين

(89) ميساء الأشقر، "منظور الاستعمار الاستيطاني في فلسطين"، **ملتقى فلسطين**، 2020/8/11، شوهد في 2023/6/13، في:
https://bit.ly/3U1nqp5

مباشرة وأخرى غير مباشرة[90]، الأمر الذي لم ينعكس على سوق العمل الفلسطينيّة فحسب، بل ألحق خسائر فادحة وصلت ارتداداتها إلى مستويات المعيشة والفقر. إذًا، سعت سلطات الاستعمار الاستيطاني إلى إغراق الحياة الفلسطينية بمشكلات البطالة والفقر حتى تكون الحالة الفلسطينية حالة معيشية يومية أكثر منها حالة اشتباك وطني - سياسي.

تظلّ دراسة العمالة الفلسطينية ركيزة أساسية في دراسة الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني، لمحاولة قياس قدرة المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 على الانفصال عن الاستعمار الاستيطاني في ظلّ نظام فصل عنصري حوّل المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 إلى احتياطات عمالية لا يستطيع الفلسطيني أن يخرج منها دون إذن إسرائيلي. وتربط أمل فرسخ بين تعريف عزمي بشارة "للبانتوستان" وتدفّقات العمالة الفلسطينية على الاقتصاد الإسرائيلي. وتجادل بأنّ السيطرة الإسرائيلية الاقتصادية على الفلسطينيّين، قبل اتفاقيات "أوسلو" وبعدها، تمرّ عبر ثلاث بوّابات رئيسة: السيطرة على الأرض (كما وصفناها سابقًا باحتلال الأرض)؛ والتحكّم في نفاذ العمّال الفلسطينيّين إلى الاقتصاد الإسرائيلي (التحكّم في العمّال بعد الفشل في احتلال العمل)؛ وتوسيع مستوطنات الضفّة الغربية في ظلّ وجود عمالة فلسطينية رخيصة (أي استخدام البشر)[91].

لم تُنتج ثمار العملية السلمية واقعًا اقتصاديًّا فلسطينيًّا أكثر ازدهارًا، وتحديدًا عندما نستعرض مؤشّرات البطالة والفقر والارتفاع الحادّ فيهما، إذ تظهر تعقيدات المشهد المعيشي الفلسطيني بوصفها نتائج موضوعية لواقع الاستعمار الاستيطاني المتغوّل بقواه المادّية والإكراهية على سوق العمالة، والذي قاد على المستوى الفلسطيني إلى الابتلاع الهيكلي للاقتصاد، وانهيار البنى التحتية والخدمات، والتبعية الماليّة، والافتقار التكنوقراطي الفنّي في التخطيط والإدارة، وضعف القطاع الخاصّ في ظلّ فقدان الاستقرار السياسي، وسوء إدارة السلطة للأموال الفلسطينية، وتركيز الثروة في يد قلّة قليلة، وتضخّم فاتورة الأجور الضخمة، والأهمّ أنّ الاقتصاد الفلسطيني أصبح يسهّل توفير فرصة العمل في إسرائيل أكثر من إيجاد عمل وطني[92].

ثالثًا: تحليل وخلاصات

إنّ فهم واقع التنمية وآفاقها في المناطق الفلسطينية المحتلة عام 1967 وتقويمه يتطلّب معالجة سياسية قبل أن تكون اقتصادية. إنّها مسألة ترتبط بشكل وثيق بعاملين مترابطين: الأوّل هو الاقتصاديّ - السياسيّ للاستعمار الاستيطاني ونظام الفصل العنصري الذي يجد مبرّر وجوده واستمراره وإعادة إنتاجه في إبقاء الفلسطينيين على هوامش تطوّره الاقتصادي والاجتماعي والعلمي، وتحييد قدرتهم

(90) "الفقر في الأراضي الفلسطينية"، المجلس الاقتصادي الفلسطيني للتنمية والإعمار (بكدار)، ص 3، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/2D03r76

(91) Leila Farsakh, "Palestinian Labor Flows to the Israeli Economy: A Finished Story," *Journal of Palestine Studies*, vol. 32, no. 1 (2002), p. 16.

(92) يُنظر: Le More.

على النهوض بوصفهم قومية (شعبًا)، وحيث يجري تعزيز هذا التفاوت بنيويًّا عن طريق نظام الفصل ومنظومة القوانين المزدوجة التي تطبّق على الفلسطينيّين من جهة، وعلى المستوطنين اليهود من جهة أخرى. أمّا الثاني، الذي يشكّل أساس الاستراتيجية الجيوسياسية الاستعمارية، فهو كيفية تدبّر الوجود الفلسطيني البشري والمادّي في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 أو معالجته، وذلك بتحويل الفلسطينيّين إلى مجموعات معزولة بعضها عن بعض في سياق جيوسياسي يمنع خلق كيانية سياسية ومعنوية وقانونية للفلسطينيّين عن طريق منظومات الفصل المكاني، والتحكّم في الحيّز. وفي المقابل يجري – وبوتائر متسارعة – تحويل البنية الاستيطانية في هذه المناطق إلى كيان شبه مستقلّ، ومرتبط عضويًّا بإسرائيل بوصفها المركز المتروبولي لهذه البنية، فإذا كان من غير الممكن (على الأقلّ من الناحية العملية) التخلص من الفلسطينيّين أو غالبيّتهم بعملية تهجير قسريّ جماعي من الضفة الغربية، مثلما حدث في عامَي 1947–1948، فإنّ الحلّ الأمثل بالنسبة إلى هذه الاستراتيجية هو تحويل الفلسطينيّين إلى مجموعات لا صلة لها بالمورد الأوّل والأهمّ لكلتا الغايتين: تحقيق التنمية بمعناها الواسع، وقبل ذلك تحقيق التحرّر الوطني؛ وهذا المورد هو الأرض.

في التعامل مع هذه الاستراتيجية، ينظر التيّار السائد في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967، شأنه شأن العديد من المؤسّسات والدارسين أصحاب العلاقة، إلى مسألة التنمية بوصفها موضوعًا خاضعًا للإجراءات الإدارية والاقتصادية التي يمكن بشكل ما تمريرها إمّا بالتنسيق مع السلطات الإسرائيلية، أو بمعزل عنها في إطار الهامش المتاح من طرف هذه السلطة. وتستحوذ مقاربة البناء المؤسّسي للدولة والسيادة على المقاربة الفلسطينية لواقع لا يشير – بأيّ شكل – إلى أنّ الصراع يمكن مقاربته من زاوية البناء المؤسّسي والسيادي. فما تراه السلطة الفلسطينية، على أنّه احتلال عسكري ونظام فصل عنصري له صفة المؤقّت ويمكن من خلال الهوامش الضيّقة التي يتركها ابتداع مقاربة تنمويّة سيادية، هو في حقيقة الأمر بنية مركّبة لها صفة الاستدامة. وتعمل هذه البنية على الاستعمار والتوسّع بوصفهما قيمة مادّية ومعنوية في بناء أمّة من المستعمرين.

وإذا كان من الصحيح أنّ الاحتلال الإسرائيلي بعد عام 1967 قد حقّق نجاحًا جزئيًّا فقط، بحكم أنّه لم يتمكّن من تكريس شرعية أطماعه الجغرافية، وأنّ الفلسطينيّين لم يتحوّلوا، في حالة وجودهم السياسية والاجتماعية، إلى نموذج السكّان الأصليّين في الولايات المتّحدة الأميركية، بل حافظوا على شخصيّتهم القومية[93]، فإنّ ما حقّقته إسرائيل بفعل اتفاقيات "أوسلو"، وخاصّة ما يتعلّق بتعميق البنية الاستيطانية وتعزيزها مكانيًّا وعدديًّا، يشير إلى تطوّر مغاير من حيث الأطماع الجغرافية والديموغرافية. ومع ذلك فإنّ إسرائيل لم تنجح حتى الآن في تحويل الفلسطينيّين إلى مجموعة أصلانية تسعى وراء حقوق فردية أو مدنية، ومن هنا تحقّق لها الفصل بين الجغرافيا والبشر ماديًّا وقانونيًّا وعلى المستوى النفسي. وهذا هو جوهر الصراع القائم اليوم، الّذي لن تفيد معه الخطط والبرامج التنموية التي تعمل عليها السلطة الفلسطينية و/ أو تتبنّاها أطراف محلّية ودولية من قبيل خطّة "الانفكاك الاقتصادي" عن إسرائيل، وسابقتها "أجندة السياسات الوطنية 2017–2022"، التي وضعت الاستقلال الاقتصادي هدفًا

(93) بشارة، ص 18.

أوّل تسعى لتحقيقه في إطار "تجسيد الدولة وإنهاء الاحتلال"[94]. لا تقدّم هذه المقاربات التنموية ما يمكن اعتباره النقيض لأطروحة الاستعمار الاستيطاني، بل إنّها تستبطن التسليم بوجوده حقيقة قابلة للالتفاف عليها، متجاهلة طابعه الإقصائي الذي يقوم على التفوّق اليهودي إذا ما استعرنا تعبير المنظمة العالمية لحقوق الإنسان Human Rights Watch[95]، وتقرير منظّمة "بتسيلم"[96].

إنّ استمرار نظام الهيمنة اليهودي بشكله الاستعماري الاستيطاني معزّزًا بالفصل العنصري، لا يتطلّب مقاربات اقتصادية تهرب من المواجهة السياسية والفكرية لحقيقة وجود دولة واحدة على أرض فلسطين، وهي دولة استعمار - استيطاني، بل يستدعي استراتيجية رفض قائمة على بناء الهيمنة المضادّة عن طريق إنشاء بنًى اقتصادية مقاومة تجد مصادر قوّتها في تمكين المجتمع الفلسطيني من مواجهة منظومة التحكّم والإلحاق الاقتصادي الإسرائيليّين[97]. وهذا ما يمكن استقراؤه بوساطة تحليل مؤشّرات العجز التنموي بوصفها سمات مفتعلة للاقتصاد الفلسطيني ومجالات التنمية. إنّها ذلك الهامش الذي تتيحه بنية الاستعمار والفصل العنصريّ للحفاظ على الوضع القائم وتعميقه لصالح إعادة إنتاج العلاقات غير المتكافئة بين المستعمِر والمستَعمَر. ويتجلّى ذلك في علاقات القوّة ببعديها المعنوي والمادّي الإكراهيّين بوساطة الآليات التالية التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عضويًّا:

1. التحكّم في الموارد والحيّز

منذ أن كانت إسرائيل في طور الحركة ما قبل الدولة، أي بوصفها فعلًا استيطانيًّا محضًا، امتلكت تصوّرًا يقوم على استراتيجية الاستيلاء على الأرض والعمل، والتحكّم في الموارد. تتشابك في هذه الاستراتيجية الأبعاد الجيوسياسية والديموغرافية والأمنية في تعريف واحد شامل للمعنى الوجوديّ "للشعب اليهودي" على أرض فلسطين. وبوصفها دولة، ترى إسرائيل أنّ مسألة الجغرافيا والتفوّق الديموغرافي العرقيّ مسألة وجودية أمنية. وتجري تغذية هذه المقاربة وتعزيزها بمقولات توراتية. إنّها استراتيجية تتخطّى الحسابات العقلانية الكولونيالية القائمة على الاستغلال والنهب والإحلال، إلى التبريرات الإثنية - الدينية، التي قامت عليها الدولة وصاغت علاقاتها مع الأقلّية الفلسطينية التي بقيت على أرض وطنها بعيد النكبة عام 1948.

أخذت هذه الاستراتيجية المنحى التدرّجيّ المثابر ذاته في الاستيلاء على الأرض والموارد

(94) دولة فلسطين، "أجندة السياسات الوطنية (2017-2022)" (كانون الأول/ [ديسمبر] 2016)، شوهد في 2023/6/13، في: http://bitly.ws/Iiv9

(95) "تجاوزوا الحدّ: السلطات الإسرائيلية وجريمتا الفصل العنصري والاضطهاد"، هيومن رايتس ووتش، 2021/4/27، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3qqvzpy

(96) مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة (بتسيلم)، "نظام تفوّق يهوديّ من النهر إلى البحر: إنّه أبارتهايد"، 2021/1/12، شوهد في 2023/6/13، في: https://bit.ly/3U0HMyq

(97) يتقاطع استخدام مفهوم الهيمنة المضادة مع أدبيات المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937) عندما أطّر ديناميات التغيير ضدّ الفاشية في القرن العشرين، مع الإشارة إلى أنّ الهيمنة المضادّة المطلوبة في السياق الفلسطيني لا تأخذ بالضرورة بعدًا طبقيًّا كما عبّر عنها غرامشي، بل هي حالة جماعية ترفض القبول الاجتماعي لطبيعة علاقات التبيع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يفرضها المستعمِر على المستعمَر.

الطبيعية والحيّز في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967، لكنّها واجهت صعوبات أكبر في هذه المناطق بحكم الغالبية العددية الكبيرة للفلسطينيّين، وقدرتهم على بناء حركة وطنية ذات توجّهات قومية، وبحكم أنّ التوافق الدولي جاء ليحدّد خريطة جيوسياسية جديدة للتسوية تعترف لإسرائيل بحدودها وفق قرار التقسيم، مضافًا إليها 22 في المئة من مساحة فلسطين. إلّا أنّ ذلك لم يمنع إسرائيل من إطلاق عملية استيطان اتّسعت تدريجيًّا لتستولي على الموارد الطبيعية وأهمّها الأرض والمياه والمواقع الجيوستراتيجية الأكثر حيوية في الضفة الغربية والقدس. وقد جرّدت هذه الاستراتيجية الفلسطينيّين من أهمّ الموارد اللازمة ليس لممارسة حقّ تقرير المصير بمعناه الواسع فحسب، بل كذلك لإمكانية تحقيق أيّ مظهر من مظاهر التنمية يتجاوز المسموح به إسرائيليًّا. وقد تمكّنت إسرائيل أكثر فأكثر من التحكّم في الموارد والحيّز بفعل اتفاقيات "أوسلو". فقد انتقلت إسرائيل في علاقتها مع الفلسطينيّين في مناطق (أ) و(ب) و(ج) من منطق الفصل البسيط بينهم وبين إسرائيل إلى منطق الفصل المركّب بين الفلسطينيّين أنفسهم، وبينهم وبين المستوطنين، وبين الفلسطينيّين وأرضهم. إنّه نظام أبارتهايد أكبر Grand apartheid، لا يقوم على مجرّد الفصل Segregation، بل أيضًا على تفكيك عرى المجتمع الفلسطينيّ وفصلها، والسماح له بما يكفي من الموارد للعيش فقط.

2. فصل الفلسطيني عن أرضه

مع بداية الاحتلال العسكري الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزّة والقدس، كان السؤال الأهمّ بالنسبة إلى إسرائيل هو: كيف ستتمكن من البقاء في هذه المناطق مع وجود أعداد كبيرة من الفلسطينيّين الّذين يعيشون فيها. فالاستنتاج الذي يقول إنّ إسرائيل بمعنى ما وقعت في حيرة، أو إنّها لم تكن تخطّط لهذا البقاء هو استنتاج في غير محلّه، خاصّة في ظلّ الأيديولوجيا القومية الدينية التي كانت في حالة صعود في الأعوام التي تلت عام 1967، وتوّجت بوصول حزب الليكود إلى الحكم عام 1977. حقّقت إسرائيل باحتلالها هذه المناطق واحدةً من أهمّ خصائصها بوصفها دولة لأمّة معسكرة، أو مثلما وصفها أوري بن ألعيزر[98]. إنّ حرب 1967 ذاتها كانت بمنزلة انتصار القوى المركزية في دولة إسرائيل التي رأت في الحرب فرصة لاستكمال مشروعها الاستعماري الاستيطاني في المناطق التي تدور حولها معظم المقولات التوراتية. وقد تعمّقت تلك النزعة القومية – الدينية أكثر منذ سبعينيات القرن الماضي، وتجلّت في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 على شكل تغيير جوهري في الاستراتيجية الجيوسياسية للاستيطان بقيادة حركة "غوش أمونيم"، بحيث تجاوزت كمًّا ونوعًا خطّة "آلون" نحو عملية استيطانية شاملة جغرافيًّا، وعملت على إعادة تعريف العلاقة بين الفلسطيني وأرضه عن طريق تقطيع أوصال المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967 بالمستوطنات، وعمليات مصادرة الأراضي والاستيلاء عليها بمختلف الوسائل. وفي هذا السياق، حلّ التطهير العرقي الداخلي محلّ التهجير في نفي الفلسطينيّين وعزلهم عن أرضهم.

(98) Uri Ben–Eliezer, *War Over Peace: One Hundred Years of Israel's Militaristic Nationalism,* Shaul Vardi (trans.) (Oakland: University of California Press, 2019), pp. 18–25.

شهدت السنوات الماضية تطوّرات نوعية في بنية الاستيطان وخصائصه في المناطق الفلسطينية المحتلّة عام 1967، كان من شأنها تعميق حالة اغتراب الفلسطيني عن أرضه، فقد جاء بناء جدار الفصل ليمثل الجانب الفيزيائيّ الأكثر عنفًا للاستعمار والفصل، ومعه تعاظمت عمليّات التوسّع الاستيطاني أفقيًّا بالمعنى المكاني والجغرافي، وعموديًّا بالمعنى البشري والسياسي - القانوني، وإضافة إلى الارتفاع المستمرّ في عدد المستوطنين في هذه المناطق، فقد حولت الطرق الالتفافية والحواجز العسكرية الضفة الغربية إلى معازل مفتّتة يجري إغلاقها والتحكّم فيها في أضيق حيّز مكاني. وبالمعنى القانوني والسياسي، لم تعد إسرائيل تبدي أيّ حرج من الإعلان عن عدم استعدادها للتخلّي عن هذه المستوطنات. وقد جاء قانون القومية في عام 2018 ليعلن بوضوح أنّه ليس ثمّة علاقة حقوقية أو قانونية بين الفلسطيني وأرضه استنادًا إلى أنّ الجماعة الوحيدة والحصرية التي لها حقّ تقرير المصير على هذه الأرض هي اليهود، وإلى أنّ الاستيطان قيمة قومية يهودية.

3. السياسات النيوكولونيالة في مجالات العمالة والتجارة

ثمّة استنتاج يُعرّف الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي بالارتكاز على حقائق استبطان منطقيّ لـ "احتلال الأرض" و"احتلال العمل" بهدف خلق بنى اقتصاد سياسي رأسمالية استيطانية مواتية لحالة التوسّع والديمومة. ولكن بعد قيام دولة إسرائيل وما تلاها من احتلال الضفة الغربية وقطاع غزّة والقدس عام 1967، ثمّة رؤية جديدة طرأت بعد أن نجح المستعمِر جزئيًّا - كما يقول غيرشون شافير - في "احتلال الأرض" وفشل جزئيًّا أيضًا في "احتلال العمل" بسبب فشله في تنفيذ عقيدة "الإبادة"، التي أطّرها باتريك وولف ضدّ السكّان الأصلانيّين، وهي رؤية استخدام المواطن الفلسطينيّ بهدف إنتاج/ وإعادة إنتاج عمالة رخيصة تساعد في توسيع المستعمرات والمستوطنات. وبذلك، وبالعودة إلى أدبيات أمارتيا سن في فهم التنمية بوصفها حرّية، نستنتج أنّ الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي قد وضع التنمية الفلسطينية في قالبٍ مضغوط بين فكّي كمّاشة؛ تفاقم الفقر أوّلًا، وضبط الحرّية عن طريق احتكار السيطرة على المعابر والحدود ثانيًا[99]؛ أي إنّها تنمية ترسمها سياسات نيوكولونيالية بالمعنى الدقيق.

وكانت أهداف النيوكولونيالية في مجالات التجارة والعمالة من أهمّ محرّكات بناء مستعمرات استيطانية إثنية تميل إلى استخدام موارد الفلسطينيّين ورأس مالهم الاجتماعي موادّ وعمالة متدفّقة نحو الاقتصاد الإسرائيلي. ولم تدمج إسرائيل العمالة الفلسطينية المحلّية ببنى مجتمع الاستعمار، بل أبقتها في معازل أطلق عليها عزمي بشارة اسم "بانتوستانات"، وسمّتها ليلى فرسخ "احتياطات عمّالية"، لضمان نقاء المجتمع الاستعماري الاستيطاني والحفاظ على القومية اليهودية والتفوّق العرقي أوّلًا، ثمّ التحكّم في العمالة وإعادة إنتاجها بأبخس الأثمان وبالطريقة التي يراها المستعمِر مناسبة ثانيًا[100].

ثمّة وراء طبيعة الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي المألوفة والمتمثّلة في الأيديولوجيا السياسية والدينية والفكرة القومية، لعبة عقلانية تمأسست قواعدها بقوّة السلاح فيما بعد احتلال عام 1967 عن طريق

(99) Xaba, pp. 105–112.

(100) Shafir, pp. 35–42.

تحقيق الأمن المائي والأمن الغذائي. وترسّخت بقوّة التشريعات والقوانين الإكراهية بعد اتفاقيات "أوسلو" وبروتوكول "باريس"، عن طريق ضمان مجموعة من المكاسب الماديّة التي يُمكن أن تجنيها إسرائيل بتغيير دورها من احتلال مباشر يأخذ على عاتقه مسؤولية الإدارة المحلّية للمُستَعمَرين إلى نظام نيوكولونيالي يقوم على أولوية الفصل العنصري، ويتحكّم في معابر التجارة والاقتصاد الرقمي والأرض والعمل والإنتاج، ويضمن التوسّع دون دفع تكلفة الاحتلال المباشر.

4. التحكّم السياسي والإداري

تعامل الاستعمار الاستيطاني مع المجتمع الفلسطيني من منطلق تساؤل ميشيل فوكو حول التهديد الرئيس لنشوء الدول الجديدة وبقائها، وتجادل هذه الدراسة بأنّ الاستعمار الاستيطاني أجاب عن التساؤل ذاته بالافتراض ذاته، مشيرًا في حوادث عديدة، إلى أنّ حالة الفلسطينيّين، بوصفهم سكّانًا أصلانيّين، هي التهديد الرئيس لدولة الاستعمار الاستيطاني، ولهذا تبنّت الدولة ذاتها أنّ عودة "الأبناء الضالّين" لا يمكن أن تتمّ إلّا في حالة نفي المنفى، ونفي الآخر في الوقت ذاته[101]. جمعت إسرائيل، بهدف التحكّم السياسيّ والإداري، بين مزيج من الأنظمة في آن واحد، وبهذا المعنى فإنّ الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي يخلق من تركيب بنيته وتعقيدها نظامًا فريدًا[102] يسعى للبقاء في ظلّ إعطاء الفلسطينيّين حكمًا ذاتيًّا مشوّهًا تستطيع من خلاله النخب الفلسطينية أن تفترض أمل الاستقلال أو التنمية، في حين أنّ الآمال ذاتها تُؤنسن الاستعمار الاستيطاني وتبقيه متحكّمًا رئيسًا في الهامش الاقتصادي – السياسي الذي يسمح به.

خاتمة

في سياق كلّ ما تقدّم، وبالعودة إلى الفرضية الرئيسة التي ارتكزت عليها الدراسة، نجد أنّ الاستعمار الاستيطانيّ قد ابتكر أدوات قوّته الماديّة والإكراهية ووظّفها من أجل خلق وهم التنمية، في حين أنّ الوهم ذاته قد وفّر بيئة غير تنموية بالمعنى الفلسطينيّ، ومواتية لإعادة إنتاج علاقات القوّة في سياقها الاستعماري الاستيطاني ضمن إطار منظومة الفصل العنصري. وأصبح المشهد التنموي الفلسطيني الشامل اليوم جملة من التناقضات في ظلّ استعمار استيطاني يستخدم كلّ أدوات السيطرة للمضيّ قدمًا نحو احتلال مزيد من الأرض والسيطرة على العمل وإبقاء الاقتصاد الفلسطيني هامشًا صغيرًا على جسم الرأسمالية الاستيطانية الهائل، وفي ظلّ سلطة فلسطينيّة تتمتّع بحكم ذاتي مشوّه وتظلّ تصرّ على إمكانية الانعتاق من شروط أمن ذلك الاستعمار عن طريق البناء والمأسسة. وبين الحالتين تغيب النقيضة الأساسية للاستعمار الاستيطاني التي يجب التفكير بها في إطار استراتيجية وطنية شاملة ومستدامة توفّق بين السياسة والاقتصاد والجغرافيا والمجتمع بهدف التحرّر من أدوات القوّة المفروضة، والتحرّر من الفقر والعوز. ومن هنا، وفي ظلّ الارتكاز الأوّلي للاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي على استراتيجيات "احتلال الأرض" و"احتلال العمل"، تبرز الحاجة إلى تنمية تحرّرية يكون فيها المواطن العاديّ الغاية والوسيلة في أيّ عمل.

(101) يُنظر: زريق.

(102) يجادل في هذا كلّ من إدوارد سعيد وإيلان بابيه وباتريك وولف وإيليا زريق.

المراجع

References

العربية

الأمم المتحدة. الجمعية العامة. المجلس الاقتصادي والاجتماعي. "الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية للاحتلال الإسرائيلي على الأحوال المعيشية للشعب الفلسطيني في الأراضي الفلسطينية المحتلّة بما فيها القدس الشرقية والعرب في الجولان السوري المحتلّ". 2017/5/23. في: https://bit.ly/3fCGgyp

أبو جامع، جابر. "أثر التجارة الخارجية على النموّ الاقتصادي والتنمية". **مجلّة جامعة النجاح للأبحاث**. مج 30، العدد 9 (2016).

أبو عيد، رائد. "قراءة في بروتوكول باريس الاقتصادي". **مجلّة دراسات شرق أوسطية**. مركز دراسات الشرق الأوسط. مج 62، العدد 62 (2013).

أبو الغزلان، هيثم. "المياه.. مدخل لاختراق الأمن القومي العربي وإشعال الحروب". **الوحدة الإسلامية**. العدد 131 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013).

"اتفاقية أوسلو (إعلان المبادئ – حول ترتيبات الحكومة الذاتية الفلسطينية)". منظمة التحرير الفلسطينية – دائرة شؤون المفاوضات. في: https://bit.ly/2VG2W8x

الآغا، سعيد. "حماية الموارد الطبيعية طبقًا لأحكام القانون الدولي العامّ: الحالة الفلسطينية نموذجًا". **مجلة الجامعة العربية الأميركية**. مج 3، العدد 1 (2017).

بدر، أشرف. "المعضلة الجيوبوليتيكية الإسرائيلية". ورقة مقدّمة في مؤتمر إسرائيل في عقدها الثامن: أبعاد القوّة وحدودها. مركز رؤية للتنمية السياسية. إسطنبول، تركيا، 2020.

بشارة، عزمي. "استعمار استيطاني أم نظام أبارتهايد: هل علينا أن نختار؟" **عمران**. مج 10، العدد 38 (خريف 2021).

"تقييم التعديلات الأخيرة (2914) لقانون تشجيع الاستثمار الفلسطينية". طاولة مستديرة. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني "ماس"، 2014. في: http://bitly.ws/HJyi

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. "الإحصاء الفلسطيني يستعرض أوضاع السكّان في فلسطين بمناسبة اليوم العالمي للسكّان". رام الله: 2019/7/11، في: https://bit.ly/2xfBSnc

________."مسح القوى العاملة الفلسطينية: التقرير السنوي 2013". رام الله: نيسان/ أبريل 2014. في: https://bit.ly/39hogXu

________. "د. علا عوض، رئيسة الإحصاء الفلسطيني تستعرض الواقع العمالي في فلسطين لعام 2021 بمناسبة اليوم العالمي للعمال (الأول من أيار)". رام الله: 2022/4/28. في: https://bit.ly/3uplxah

الخالدي، وليد. "خطّة دالِتْ مجددًا". **مجلة الدراسات الفلسطينية**. العدد 96 (خريف 2013).

خمايسي، راسم. "استراتيجيا الاستيطان الإسرائيلي في الأراضي المحتلّة وأثره في التخطيط القطري والتنمية في فلسطين". **مجلة الدراسات الفلسطينية**. مج 10، العدد 37 (1999).

دجاني، منى. "المقاربة 'اللاسياسية' لأزمة المياه في فلسطين". **شبكة السياسات الفلسطينية**. 2017/7/30. في: https://bit.ly/2UCrJJC

دولة فلسطين. "أجندة السياسات الوطنية (2017–2022)". (كانون الأول/ [ديسمبر] 2016). في: http://bitly.ws/Iiv9

زريق، رائف [وآخرون]. **دليل إسرائيل العام 2020**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2020.

زعرب، عبد المعطي. "التجارة الخارجية الفلسطينية: واقعها وآفاقها المستقبلية". وزارة الاقتصاد الوطني. [تشرين الثاني]/ نوفمبر 2005. في: http://bitly.ws/HUcW

سعادة، وسام. "تراكم رأس المال وإشكاليته 'إعادة الإنتاج' من ماركس إلى لوكسمبورغ". **بدايات**. العدد 22 (2019).

سلامة، عبد الغني. "الصراع على المياه في فلسطين: واقع وحلول". **شؤون فلسطينية**. العدد 257 (صيف 2014).

صبيخي، هاشم كاظم. "مياه الضفة الغربية وقطاع غزة بين الأطماع الصهيونية والاحتياجات الفلسطينية". **مجلة آداب البصرة**. العدد 64 (آذار/ مارس 2013).

عبد الرازق، عمر. **تقييم الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية الفلسطينية الدولية**. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني "ماس"، 2002.

عبده، فؤاد. "التنمية ومشكلة المياه". ورقة مقدّمة في مؤتمر المياه العربية وتحدّيات القرن الحادي والعشرين. مركز دراسات المستقبل. أسيوط، 1998.

قرّش، محمد. "أثر اتفاقية باريس الاقتصادية على التجارة الخارجية الفلسطينية". **مجلّة شؤون فلسطينية**. العدد 257 (صيف 2014).

لوكسمبورغ، روزا. **ما هو الاقتصاد السياسي؟** ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار ابن خلدون، 1980.

المجلس الاقتصادي الفلسطيني للتنمية والإعمار "بكدار". **الفقر في الأراضي الفلسطينية**. رام الله: 2008. في: https://bit.ly/2D03r76

المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية. **نصّ الدستور الفلسطيني**. في: https://bit.ly/2wRr5QB

مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلّة (بتسيلم). "سياسة التخطيط في الضفّة الغربيّة". 2017/11/11. في: https://bit.ly/3dgzfli

________. "قيود على الحركة والتنقّل". 2017/11/11. في: https://bit.ly/2Vydqqt

________. "نظام تفوّق يهوديّ من النهر إلى البحر: إنّه أبارتهايد". 2021/1/12. في: https://bit.ly/3U0HMyq

مصطفى، وليد. **الموارد الطبيعية في فلسطين: محدّدات الاستغلال وآليات تعظيم الاستفادة**. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني "ماس"، 2016.

ملك، محمود. "الواقع التجاري للضفة الغربية وإمكانيات التطوير". ورقة مقدّمة في المؤتمر الفلسطيني للتنمية وإعادة الإعمار. رام الله، 2005. في: https://bit.ly/2Uh0xzU

هواري، يارا. "الاستيلاء الإسرائيلي المستمرّ على الأراضي: كيف يقاوم الفلسطينيون". **شبكة السياسات الفلسطينية**. 2018/4/9. في: https://bit.ly/2zyzqd9

وايلدمان، جيرمي. "فعالية مساعدات المانحين وسياسة عدم إلحاق الضرر في الأرض الفلسطينية المحتلة: تحليل شفوي ووثائقي لمنظور الداعمين الغربيّين المتمثل في التنمية وبناء السلام في برامجهم لمساعدة الفلسطينيين (2010–2016)". **متابعة الدعم الدولي**. 2018/11/10.

الأجنبية

Albritton, Robert et al. (eds.). *Phases of Capitalist Development*. New York: Palgrave, 2001.

B’tselem. "Settlements." 11/11/2017. at: https://bit.ly/3L83XPu

Ben–Eliezer, Uri. *War Over Peace: One Hundred Years of Israel’s Militaristic Nationalism.* Shaul Vardi (trans.). Oakland, CA: University of California Press, 2019.

Bryne, Denoeux. *A very political economy: Peacebuilding and foreign aid in the West Bank and Gaza.* Middle East Policy Council, 2000.

Busbridge, Rachel. "Israel–Palestinian and the Settler Colonial 'Turn': From Interpretation to Decolonization." *SAGE Journal.* vol. 35, no. 1 (2017).

Constable, Marianne. "Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State." *Polity*. vol. 24, no. 2 (1991). at: https://bit.ly/3cVmcuV

David, Muhammad. "Relationship between Poverty and Unemployment in Niger State." *IImu Ekonomi Journal*. vol. 8, no. 1 (2019).

Farsakh, Leila. "Palestinian Labor Flows to the Israeli Economy: A Finished Story?" *Journal of Palestine Studies*. vol. 32, no. 1 (2002).

Fraihat, Ibrahim. "The Palestinian Economic Disengagement Plan from Israel: An opportunity for progress or an illusion?" *Third World Quarterly*. vol. 43, no. 7 (2022).

Ghattas, Roubina et al. *Opportunities and Challenges of Palestinian Development Actions in Area C*. Jerusalem: The Applied Research Institute (ARIJ), 2016. at: http://bitly.ws/HJFJ

Le More, Anne. *International Assistance to the Palestinians after Oslo: Political Guilt, Wasted Money*. New York: Outledge. 2008.

Niksic, Orhan et al. *Area C and the Future of the Palestinian Economy*. Washington, DC: The World Bank, 2014.

Pappé, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: One World, 2006.

Peres, Shimon. *The New Middle East*. New York: Henry Holt, 1993.

"Pillage of the Dead Sea: Israel's Unlawful Exploration of Natural Resources in the Occupied Palestinian Territory." *Al–Haq* (July 2012). at: https://bit.ly/2USCOab

Ronit, Lentin. "Palestinian Lives Matter: Racialising Israeli Settler–Colonialism." *Journal of Holy Land and Palestine Studies*. vol. 19, no. 2 (November 2020).

Sadiki, Larbi (ed.). *Routledge Handbook of Middle East Politics*. Abingdon: Routledge, 2021.

Shafir, Gershon. *Land, Labor, and the Origins of the Israeli–Palestinian Conflict*. 1882–1914 (version Updated ed.). Berkeley: University of California Press, 1996.

Wolfe, Patrick. "Settler colonialism and the elimination of the native." *Journal of Genocide Research*. vol. 8, no. 4 (2006).

World Bank Group. *Toward Water Security for Palestinians: West Bank and Gaza Water Supply, Sanitation, and Hygiene Poverty Diagnostic*. Washington, DC: World Bank, 2021.

Xaba, Mzingaye. "A Qualitative Application of Amartya Sen's 'Development as Freedom' Theory to an Understanding of Social Grants in South Africa." *African Sociological Review/ Revue Africaine de Sociologie*. vol. 20, no. 2 (2016).

Yiftachel, Oren. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006.



التسلم Received 2023-3-2 | التعديل Revised 2023-6-5 | القبول Accepted 2023-7-20 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XUZM8467

رامي رميلة | Rami Rmeileh*

صمود عابر للمناطق: ردود اللاجئين على أنظمة القمع المتعدّدة في مخيم برج البراجنة

Trans-Territorial Sumud: Refugee Responses to Multiple Systems of Oppression in Burj Barajneh Camp

ملخص: تقدم هذه الدراسة إطارًا مفاهيميًا يستكشف أهمية "الصمود" بوصفه جانبًا أساسيًا في حياة الفلسطينيين، يتحدى نظريات المرونة والصدمة الأورو-أميركية، من خلال التركيز على الصمود باعتباره أداة تحليلية. وتستكشف الدراسة الإمكانات التحويلية للصمود في مواجهة الظروف القمعية التي يواجهها الفلسطينيون خارج الأراضي المحتلة، وتركز على الفلسطينيين المقيمين في مخيم برج البراجنة، في سياق الاستعمار الاستيطاني والدولة اللبنانية، وتحلل مدى صلة الصمود في سياقات زمنية ومكانية محددة، كاشفةً عن تجارب واستجابات منوعة للقمع. وتستند الدراسة إلى مقابلات شبه منظمة وملاحظات ميدانية واستبيانات أجريت بين عامي 2019 و2022، وتكشف أيضًا عن التنوع في استجابات الفلسطينيين للقمع، وتؤكد أهمية السرد والعمل الجماعي في تحدي العنف الاستعماري الاستيطاني، وكذلك أهمية جوهر الصمود التحرري.

كلمات مفتاحية: صمود، مقاومة، الوعي النقدي، استعمار استيطاني، اللاجئون الفلسطينيون.

Abstract: This paper introduces a conceptual framework to examine the importance of "*sumud*" as a fundamental aspect of Palestinian life that challenges Euro-American theories of resilience and trauma. By emphasizing *sumud* as an analytical tool, it explores its transformative potential for challenging oppressive conditions faced by Palestinians beyond the Occupied Territories. The study focuses on Palestinians residing in the Bourj el-Barajneh camp, within the context of settler colonialism and the Lebanese state. It analyses *sumud's* relevance in specific temporal and spatial contexts, revealing diverse experiences and responses to oppression. The research draws on semi-structured interviews, field observations, and questionnaires conducted between 2019 and 2022. The study reveals the heterogeneity of Palestinian responses to oppression and emphasizes the importance of storytelling and collective action in challenging settler colonial and postcolonial state violence, underlining sumud's liberatory essence.

Keywords: *Sumud* (Steadfastness), Resistance, Critical Consciousness, Settler Colonialism, Palestinian Refugees.

* باحث دكتوراه في معهد الدراسات العربية والإسلامية، جامعة إكستر، المملكة المتحدة.

PhD researcher at the Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter, UK. Email: rami.rmeileh@gmail.com

مقدمة

كثيرًا ما كانت الجماعات التي عانت الاستعمار والاستعمار الاستيطاني موضوع دراسات وأدبيات واسعة، كُتبت، عادة، في جامعاتٍ أو مراكز في الدول ذاتها التي ارتكبت فيها تلك الفظائع، ما دفع نماذج مفهومية مثل "الصدمة" و"المرونة" Resilience و"المقاومة" لأن ترتحل بوصفها نظريّاتٍ من السياقات الأوروبية الأميركية إلى سياقات أخرى، فتؤثّر في فهمنا كيفية استجابة الأفراد والجماعات للفظائع. ومع أنَّ هدف النظرية هو أن ترتحل أبعد من حدودها، فإنَّ عددًا من هذه النماذج المفهومية كانت تسترشد بفهم مركزي غربي، يبدي "إجحافًا معرفيًا"، ما يُهمّش إنتاج معرفة مضادّة مستوحاة من أولئك الذين اختبروا الإجحاف المنهجي[1]. فُرضَت هذه النماذج على جماعات أخرى من دون تفكّر في السياق السياسي والثقافي المحلّي[2]. ومن المعروف أنَّ إدوارد سعيد (1935–2003) انتقد ما تنطوي عليه هذه المقاربة لإنتاج المعرفة وتطبيق النظرية من إغفال للسياق، بوصفها نظرية "مرتحلة" تتحدد بأنّها "نظرية منفصلة عن لحظة إفصاحها الحياتية الواقعية الأصلية ومطبَّقة على مكان وزمان آخرين، بغضّ النظر عن النتيجة"[3]. وألحّ سعيد أيضًا على الحاجة إلى تجاوز الاقتصار على استعارة النظريّات وتعديلها، باتجاه توسيع حدود هذه النظريات تبعًا للزمان والمكان المميِّزين لكلّ دراسة[4].

يستكشف هذا البحث، باستخدام البيانات التجريبية، الأبعاد الانفعالية والنفسية الذاتية لتجارب اللاجئين الفلسطينيين، بالعلاقة مع النسيج المادي والاجتماعي لمخيّم برج البراجنة للاجئين الفلسطينيين في لبنان. غالبًا ما يُفرَط في بحث التجارب المعيشة للجماعة الفلسطينية العالمية إلى الحدّ الذي يجعل معاناتهم موضعًا لاختبار أُطر عمل مفهومية غربية واستنساخها. ولهذا يُقِّر هذا البحث بالعنف الإبستيمولوجي (المعرفي) الذي يُقصي المعرفة المحلّية ويقوّضها، ما يقود في النهاية إلى إبادة معرفية: قتل متعمّد للمعرفة[5]. وهذا ما يدفع هذا البحث لأن ينخرط في مقاومة معرفية ترفض ترجمة النضال الفلسطيني إلى ثنائيتي المرونة/ المقاومة أو المنفعل/ الفاعل، كما يرفض حصر الفلسطينيين في نماذج مرضية مثل الصدمة، القلق، الاكتئاب.

يقدّم هذا البحث إطارَ عملٍ مفهوميًا بديلًا، ينعش الصمود ويُعزّزه بصفته طريقة حياةٍ فلسطينية[6] تتضمّن

(1) Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* (New York: Routledge, 2014); Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

(2) David Damrosch, *World Literature in Theory* (Oxford: Wiley, 2014), p. 115; Derek Summerfield, "A Critique of Seven Assumptions Behind Psychological Trauma Programmes in War–Affected Areas," *Social Science & Medicine*, vol. 48, no. 10 (May 1999), pp. 1449–1462.

(3) Ferial Ghouzal, *Edward Said and Critical Decolonization* (Cairo: American University in Cairo Press, 2007), p. 140.

(4) Said.

(5) Santos.

(6) اشتقاقيًا، ظهرت مفردة الصمود في مذكرات داعي الدعاة في الدولة الفاطمية المؤيَّد في الدّين الشّيرازيّ السّلْمانيّ (ت. 470هـ) وفي شعر أبي وَجْزة السَّعْديّ (ت. 130هـ)، وكلاهما يشير إلى الصمود بوصفه صفةً مشبهةً أو مصدرًا. يُنظر: **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، شوهد في 2023/7/20، في: https://tinyurl.com/26mp4z4j

كلًّا من التفكّر والفعل اللذين يُغيّران معًا واقع الفلسطينيين تحت الاضطهاد[7]. وفي هذا السياق، يعمل الصمود مدخلًا لاستكشاف "معرفة الواقع التجريبية" لدى الفلسطينيين في مخيم برج البراجنة، وهو واقع متوضّع ضمن علاقات للقوة أوسع، خصوصًا ما تعلّق بالاستعمار الاستيطاني والدولة اللبنانية[8]. فما يمارسه نظام إسرائيل الاستعماري الاستيطاني من قوة وعنف يتعدّى حدود فلسطين التاريخية، مؤثّرًا في حياة اللاجئين الفلسطينيين في لبنان.

يُعيد هذا البحث التأكيد على أنَّ الفلسطينيين وتجاربهم ديدنها التغاير، وكذلك استجاباتهم للفظائع، وذلك عبر استكشاف الصمود بوصفه مفهومًا تحليليًا، واقتفاء جاذبيته في زمان ومكان معيّنين، وتحرّي عمله ضمن تشكيلات اجتماعية محدّدة. وتشير المكتشفات إلى أنَّ التفكّر والفعل أساسيان لممارسة الصمود، فضروب التفكّر يضخّمها قصّ الحوادث المختلفة في تاريخ الفلسطينيين المتغاير وتذكّرها. ومن خلال المقارنة، فإنَّ الفعل - الذي تسلّط عليه هذه القصص الضوء - يرشد ردود الأفراد والجماعة على العنف الاستعماري الاستيطاني (الإسرائيلي) وعنف الدولة ما بعد الاستعمارية (اللبنانية).

أولًا: فرضيات البحث ومنهجيته[9]

يقدّم المبحث الأول تعليقًا مفهوميًا مطوّلًا عن الجديد في ما أدعوه دراسات الصمود، حيث أجريتُ مراجعةً منهجيةً للأدبيات في هذا الموضوع بالبحث في PsycInfo وGoogle Scholar. واخترتُ أولهما لأنه يغطّي الأبحاث النفسية والاجتماعية، بينما يتضمّن الثاني حقولًا عديدة. كانت لغة البحث الأساسية الإنكليزية، واشتملت معايير الاختيار على وجود "الصمود" في العنوان، واشتمال خلاصة البحث على واحد أو أكثر من المصطلحين التاليين: المرونة، المقاومة. وقام التعليق المفهومي على مراجعة كتاب واحد نُشر في عام 1983، و28 مقالة (2007-2022)، وخمسة أعمال غير منشورة (ثلاث أطروحات دكتوراه ورسالتا ماجستير). كان أربعة من المؤلّفين في هذه المجموعة فلسطينيين، بخلاف البقية. واستخدمت الدراسات كلها تقريبًا مقاربة نوعية وأجرت أبحاثها في الضفّة الغربية والقدس. تتيح لنا مثل هذه المراجعة المنهجية للأدبيات أن نراجع على نحوٍ نقديّ المعرفة المُنتجة حول الصمود، وأن نقدّم بديلًا مفكّكًا للاستعمار.

يستخدم المبحث الثاني نموذجًا كيفيًا ومقاربةً متعددة الاختصاصات كي يقدّم مثالًا على مقاربة مفكّكة للاستعمار تبحث في الصمود عبر تحليلٍ موجز لدراسة حالة في مخيم برج البراجنة. وقد اخترت النموذج الكيفي لكونه يأخذ في الحسبان العوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية المعقّدة التي

(7) Pablo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: The Continuum Publishing Corporation, 1970).

(8) Ibid., p. 134.

(9) ملاحظة عن التموضع: أنا لاجئ فلسطيني من الجيل الثالث، من مخيم برج البراجنة للاجئين في لبنان. عادة ما يواجه الباحثون الذين يقومون بالمقابلات والعمل الميداني تحديّات عملية تنبع من هوياتهم، والحواجز اللغوية، والنصوص الاجتماعية، والثقافية. هذه المشكلات تيسّرت نتيجة انتمائي إلى الجماعة الثقافية نفسها.

تؤدي دورًا في خصوصية الصمود[10]. وبناء عليه، فإن أسئلة البحث الشاملة هي: ما دور الصمود في العلاقة مع تشكيلات القوة المختلفة التي تصوغ تجربة اللاجئ الفلسطيني في مخيم برج البراجنة؟ وكيف يؤدَّى ويُعبّر عنه؟

عولجت أسئلة البحث من خلال ثماني مقابلات شبه منظّمة، أُجريت في عام 2020 مع ثمانية من اللاجئين الفلسطينيين الرجال القاطنين في مخيم برج البراجنة من الجيل الثاني والثالث والرابع، إضافةً إلى أربع مقابلات غير رسمية وملاحظات ميدانية أُجريت في أيّار/ مايو 2022 مع نساءٍ فلسطينيات من الجيل الثاني يعشن في المخيّم. ويعتمد هذا البحث على بيانات منشورة وغير منشورة من تقرير أُجري في عام 2019 مع 60 لاجئًا فلسطينيًا في لبنان، كان 20 منهم يعيشون في مخيم برج البراجنة. دارت أسئلة المقابلة والاستبيان حول الحياة اليومية للمشاركين باستقصاء ثلاثة مجالات: 1. التحدّيات والصعوبات في الحياة اليومية، 2. الرد على هذه التحدّيات واستراتيجياته، 3. فهم الصمود وتقاطعاته مع المجالين السابقين.

حُلّلت الإجابات المُقدّمة بعد ذلك من خلال عمليّتين تحليليتين: أولًا، استعملتُ تحليلًا موضوعيًا لتحرّي أوجه التشابه والاختلاف ضمن البيانات التجريبية (المقابلات والاستبيانات). أظهرت المرحلة الأولى للتحليل مجموعة من القصص سردها المشاركون، وحُلّلت وعُرضت في جدول (نوع القصة، الراوي، السياق، المغزى). أمّا العملية التحليلية الثانية المُستخدمة لتحليل القصص، فكانت تحليلًا ظاهراتيًا تأويليًا Interpretative Phenomenological Analysis (IPA). أتاح لي هذا التحليل الإقرار بالتأثيرات المتعددة لتجربة أو قصة ووضعها في سياقها، وفي "توضّعها التاريخي والثقافي بما فيه اللغة والأعراف والممارسات الاجتماعية"[11]. وكشف تحليل القصص سيولة زمنية وجغرافية للصمود. ثمّ حُلّلت، بمزيد من التحليل، صلة قصص الصمود بالأفعال التي ترشدها وتلهمها في حياة المشاركين الحاضرة بربط التحديات التي ذكرها المشاركون بموضوعين يتعلقان بمنظومتي اضطهاد: 1. لبنان بوصفها دولة ما بعد استعمارية، 2. إسرائيل بوصفها دولة استعمار استيطاني.

ثانيًا: قضيّة مخيم برج البراجنة

يركّز هذا البحث على قضية مخيم برج البراجنة، وتحديدًا على دور الصمود بوصفه ممارسة فلسطينية قاعدية شعبية عضوية ضمن المخيّم، بخلاف استخدامها الفوقي من طرف منظمة التحرير الفلسطينية. وتستكشف مقتطفات المُقابلين الحوادث التاريخية المختلفة التي حوّلت الصمود إلى ممارسة فلسطينية قاعدية سائلة وشعبية أكثر دينامية. وبذلك تسلّط هذه القصص الضوء على الكيفية التي يرد بها الصمود على العنف الممارَس على الفلسطينيين في مواقع شتّى - لا تقتصر على

(10) Virginia Braun & Victoria Clarke, *Successful Qualitative Research: A Practical Guide for Beginners* (London: Sage, 2013).

(11) Virginia Eatough & Jonathan A. Smith, "I feel like a Scrambled Egg in my Head: An Idiographic Case Study of Meaning Making and Anger Using Interpretative Phenomenological Analysis," *Psychology and psychotherapy: Theory, Research and Practice*, vol. 79, no. 1 (2006), pp. 115–135.

الأراضي الفلسطينية المحتلّة - وذلك في الوقت الذي تشدد فيه على استعادة الصمود للشعب بوصفه ممارسة ثورية. وهنا، أستكشفُ الصمود عبر قصص تأمّل الفلسطينيين في نضالاتهم الماضية والحاضرة.

اخترتُ دراسة حالة مخيم برج البراجنة استجابةً للحاجة إلى استكشاف الصمود أبعد من حدود فلسطين التاريخية؛ إذ يخفق معظم دراسات الصمود الموجودة في تمثيل مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان[12]. وكثيرًا ما خلق عالم لبنان السياسي والديموغرافي والديني الطائفي بيئة معادية للاجئين الفلسطينيين[13]. وكان تفاعل هذه العوامل سببًا لمجازر ومجاعات وحصارات عدة، ولإقصاء الفلسطينيين وتهميشهم في الآونة الأخيرة[14]. ولا تزال تلك الحوادث حاضرةً بقوة في روايات المخيمات التاريخية، ومحفورة في ذاكرة المقيمين فيها. ولا يزال الفلسطينيون في لبنان ضحية فظائع ارتكبتها قوى اضطهاد عديدة. على سبيل المثال، تتصدر النكبة بوصفها نضالاً مستمرًا أعوام التشريد والنفي والحرمان السياسي والتهميش والإقصاء والاضطهاد والسيطرة والحواجز والمضايقات والسَّجن والموت للفلسطينيين. والنكبة باعتبارها حادثًا في عام 1948 وشرطًا مستمرًا يعيشه اللاجئون الفلسطينيون، هي نتيجة مباشرة للهدف الاستيطاني الإسرائيلي الرامي إلى محو الفلسطينيين (السكان الأصلانيين).

تتعدى الغاية الصهيونية المتمثّلة بتهجير الفلسطينيين وتطهيرهم عرقيًا الأمكنة والأزمنة المحدودة، متخطّيةً فلسطين التاريخية وعام 1948. مثال آخر على الفظائع التي واجهها الفلسطينيون في لبنان "الحرب على المخيمات من حركة أمل الشيعية" (1985–1988)، وما اشتملت عليه من هجمات شنيعة وحصارات واختطافات وقتل وتعذيب وتجويع وتلويث للمياه في مخيمات صبرا وشاتيلا وبرج البراجنة. وإلى يومنا هذا يعاني الفلسطينيون في لبنان ما تقوم به الدولة اللبنانية من إقصاء وتهميش وحرمان من الحقوق الاجتماعية والمدنية الأساسية، ما يُمكّن المنظمات غير الحكومية من التدّخل وتأطير الفلسطينيين بوصفهم قضية إنسانية معزولة عن السياسة. هكذا تتكشّف حياة الفلسطينيين اليومية في لبنان ضمن ثلاث منظومات اضطهاد أساسية متشابكة: المشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني، والنيوليبرالية، والدولة اللبنانية بوصفها نموذجًا عالميًا للتراكم الرأسمالي الذي يتغذّى على الفساد والاستغلال.

يعيش الفلسطينيون في لبنان مُوزّعين على اثني عشر مخيمًا للاجئين، ويسعون إلى التكيّف وتطوير تكتيكات واستراتيجيات وممارسات مختلفة في وجه القوة والاضطهاد. ولذلك يسمح لنا التبصّر في

(12) Jeyda Hammad & Rachel Tribe, "Culturally informed resilience in Conflict Settings: A Literature Review of Sumud in the Occupied Palestinian Territories," *International Review of Psychiatry*, vol. 33, no. 1–2 (2021), pp. 132–139.

(13) Sawsan Abdulrahim & Marwan Khawaja, "The Cost of Being Palestinian in Lebanon," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 37, no. 1 (2011), pp. 151–166.

(14) Julie Peteet, *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).

معرفتهم التجريبية للواقع أن نلتقط الممارسة العملية للصمود وأدائه. وبناء عليه، يقوم هذا البحث في **المقام الأول** بتدخّلٍ مفهومي يتحرّى حدود مفهومي الصدمة والمرونة لدى تطبيقهما على سياقات الاستعمار الاستيطاني؛ إذ يوضح وضع الصمود في علاقته مع الاستعمار الاستيطاني سيولة الصمود، ويوسّع التحاليل الضيقة للنضال الفلسطيني باعتباره موضعًا في حادث (حوادث)/ مكان (أمكنة)، مثل النكبة والانتفاضات. ويكشف البحث، عوضًا عن ذلك، كيف يردّ الفلسطينيون في لبنان على أشكال مختلفة من العنف، منها الإقصاء والتمييز والنزوح والتطهير العرقي.

يتخطّى تصدير الممارسة العملية للصمود بوصفه موضوعًا تحليليًا القيود المفهومية التي تحصر الفلسطينيين في ثنائيات لا تمثّلهم. ولذلك أراجع نقديًّا أبحاثًا عن الصمود وقيودها، وأحلّل مخيم برج البراجنة كدراسة حالة. وأشير إلى الصمود في هذا البحث بوصفه "نضالاً مجسّدًا"، تعزز المرونة والمقاومة فيه واحدتهما الأخرى، ولا تنفصلان عن إبستيمولوجيا النضال. وعلاوة على ذلك، فإنّ تأطير الصمود بصفته نضالاً، يسمح للتجربة الفلسطينية بأن تمتد جغرافيًا ومفهوميًا أبعد من الأراضي المحتلة لتشمل الجغرافيات الفلسطينية المتعددة، وأبعد من ثنائية المقاومة الفاعلة/ المنفعلة. ويلتقط تعطيل هذه الثنائية على نحو أفضل النضال الفردي والجماعي المنوع الذي يُبديه الفلسطينيون في أماكن عدة - من دون أن يكون محصورًا بالحواجز والمواجهات العسكرية والانتفاضات، بل يشمل نضالات الفلسطينيين كلها من أجل البقاء والكرامة والتحرّر والإنسانية.

ثالثًا: إبستيمولوجيا المُضطهَدين

عدّل باحثون من الجنوب العالمي نماذج الهيمنة مثل الصدمة والمرونة والمقاومة، ووسّعوها لتعكس بشكل أفضل السياقات التي تُطبَّق فيها هذه النماذج. لكن تبقى النماذج المفهومية التي يستخدمها هؤلاء الباحثون عاجزةً عن تجاوز حدود التخصص في الأوساط الأكاديمية، وهي ذاتها نوع من الاستعمار(15). لذلك يتطلّب البحث المفكك للاستعمار من الباحثين أن يبنوا على الأدبيات النقدية الموجودة التي تُبرز الحاجة إلى ممارسات مفكّكة للاستعمار، متعددة التخصصات. ويشير "تفكيك الاستعمار" هنا إلى: "الجهود الرامية إلى إعادة أنسنة العالم، وتحطيم تراتبات الاختلاف التي تنزع إنسانية الذوات والجماعات وتدمّر الطبيعة، وإلى إنتاج خطابات مضادة، ومعرفة مضادة، وأفعال خلّاقة مضادة، وممارسات مضادة تسعى إلى تفكيك الاستعمار وفتح المجال أمام عدة أشكال أخرى للوجود في العالم"(16).

يمكن استكشاف مصادر مضادة للمعرفة من خلال فهم الناس واقعهم، وفي حالات الإخضاع

(15) Kholoud Saber Barakat & Pierre Philippot, "Beyond Trauma, What Kept them Going? An Analysis of the Lives and Narratives of Five Syrian Women in Lebanon," *Middle East–Topics & Arguments*, vol. 11 (2018), pp. 44–57.

(16) Nelson Maldonado–Torres, "Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality," *Fondation Frantz Fanon* (2016), p. 31, accessed on 25/7/2023, at: https://bit.ly/3OneQA5

الشديد، من خلال معرفة المضطهَدين أنفسهم. يتساءل صاحب نظرية تعلّم المقهورين باولو فريري (1921–1997): "من هو المهيّأ أكثر من المُضطهَدين لفهم الدلالة المريعة لمجتمعٍ مُضطهِد؟ [...] لن ينال [المُضطهَدون] هذا التحرّر بالمصادفة، بل بممارسة سعيهم وراءه"[17]. والبحث المفكك للاستعمار الذي يجب أن تمليه إبستيمولوجيا تتناول المُضطهَدين وممارساتهم وتصدر عنهم، هو بحث يوسّع فهمنا للكيفية التي يقاوم بها الأفراد والجماعات ويغيّرون وقائعهم اليومية في سعيهم للتحرّر. تحدث هذه المقاومة ويحدث هذا التغيير من خلال أفعال منوعة تتعلق بأشكال مختلفة من العنف الذي يختبرونه: ظاهر وخفي، سابق وحالي. ولا يمكن أن يبقى البحث المفكك للاستعمار من دون معرفة المُضطهَدين، تلك المعرفة التي يجب أن تكون راسخةً في ممارساتهم المجسّدة؛ كما يكتب عطا الله وآخرون: "تشدّد الممارسة المفككة للاستعمار على أنَّ الأنطولوجيات (الكينونات) والإبستيمولوجيات (المعارف) المركزية الأوروبية للشمال العالمي، ليست المصدر الصحيح الوحيد للمعرفة والكينونة"[18]. ولذلك يتوجّب على البحث المفكك للاستعمار عن فلسطين أن يتضمّن الصمود باعتباره إبستيمولوجيا بناها المُضطهَدون وتناقلتها الأجيال، والجهود المستمرّة من التفكّر والفعل. فمن خلال هذه السيرورة، يعزز الصمود فهم الفلسطينيين الواعي لاضطهادهم ويُملي سعيهم للتحرّر.

حين نُركّز في المقام الأول على المعرفة الأصلية في السياق الفلسطيني، يبرز الصمود باعتباره ممارسة فلسطينية للبقاء في مواجهة الاستعمار الاستيطاني والتشريد. ويعبّر الصمود عن قوة الفلسطينيين والتزامهم الدفاع عن قضيتهم بالحفاظ على التزامهم تقرير مصيرهم، والتشبّث بأرضهم، وإيجاد طرائق للبقاء والازدهار، على الرغم من الاستعمار الاستيطاني. لكن ركّز معظم الدراسات على الضفّة الغربية والأراضي المحتلّة، متجاهلاً الشتات الفلسطيني، خصوصًا أولئك الذين يعيشون في مخيمات اللاجئين[19]. فهذه المخيمات، بغض النظر عن كونها خارج الأراضي المحتلّة، تُعتبر "فضاءات أُعيد فيها تجميع تشكيلات اجتماعية من فلسطين لتستمر في المنفى، وأُعيد فيها خلقُ ثقافات وتقاليد من فلسطين وأداؤها"[20]. هكذا، أرى أنَّ هذه المخيمات تُنجب أشكالاً قيّمةً من التجلّد والمثابرة وممارسات الصمود والتغيير، نابعةً من "الإبداع والنضال والتسوية في التجربة الاجتماعية"[21]. يُغني إدراج المخيمات في التحليل الأكاديمي للصمود فهمنا لميزة الصمود العابر للمناطق الذي يمتدّ أبعد من فلسطين التاريخية ردًّا على الاستعمار الاستيطاني.

---

(17) Freire, p. 19.

(18) Devin G. Atallah, Gonzalo Bacigalupe & Paula Repetto, "Centering at the Margins: Critical Community Resilience Praxis," *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 61, no. 6 (2021), p. 567.

(19) Hammad & Tribe, pp. 132–139.

(20) Adam Ramadan, "Spatialising the Refugee Camp," *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 38, no. 1 (2013), p. 74.

(21) Dimitrios Theodossopoulos, "On De–Pathologizing Resistance," *History and Anthropology*, vol. 25, no. 4 (2014), p. 427.

رابعًا: كشف السيطرة الغربية: تحدّي الهيمنة في الإنتاج المعرفي لعلم النفس

للتفصيل أكثر في العنف الإبستيمولوجي - أو الإجحاف المعرفي - الذي فاقمته المؤسسات والباحثون ذوو النزعة المركزية الأوروبية، أنتقِدُ كيف تشابك إنتاج المعرفة في حقل علم النفس مع الاستعمار وفُصل تمامًا عن التحليل النقدي للاستعمار الاستيطاني.

حظي مفهوم الاستعمار الاستيطاني بمكانة مركزية بالنسبة إلى الدراسات الفلسطينية منذ منتصف تسعينيات القرن الماضي، حين اهتمّ باحثون عديدون بتحليل أهداف المشروع الصهيوني في فلسطين وتجلّياته. لكن يبقى الاستعمار الاستيطاني غائبًا عن أبحاث علم النفس التي تركّز بشدّة على "إضفاء الطابع النفسي على الحياة، صارفةً الانتباه عن العنف الملموس أو المادي للتركيز بصورة حصرية على الأذى العاطفي أو النفسي"[22]. ولذلك يُركِّز علم النفس بشدّة على نماذج الصدمة أو اضطراب الشدّة ما بعد الصدمة (PTSD) الذي يفترض بطبيعته ميزة "ما البعد" على نضال ما زال مستمرًّا. ويُعاد إنتاج هذا النوع من نماذج العلاج التقني الطبي الحيوي بكثافة في تدّخلات المنظمات غير الحكومية القائمة على أساس إنساني خيري، ويُجبَر الفلسطينيون على استخدام نماذج غربية حتى يُقَرُّ بمعاناتهم. تحذف هذه النماذج التقنية الطبية الحيوية الشروط التاريخية والسياسية المحددة التي تُنتَج في ظلّها المعاناة، بينما تهمل في الوقت ذاته فاعلية المُضطهَدين الفردية والجماعية، ليصوَّر الفلسطينيون عوضًا عن ذلك بصفتهم غير سياسيين، سلبيين، ومرضى، ما "يُضعف أخلاقيات مقاومة الاستعمار الاستيطاني التي نجدها في حالة الصمود"[23].

تطرح هذه الهيمنة للنماذج الغربية في علم النفس السؤال الآتي: كيف تُؤثّر سرديات التاريخ المهيمنة في إنتاج المعرفة في علم النفس في ما يتعلق بسياقات الفظائع الجماعية؟ بل: كيف دُرسَت الجماعات التي عانت الفظائع الجماعية أو نُظر إليها؟ طرح ديريك سمرفيلد هذه الأسئلة منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين، وساءَلَ ازدياد "خبرة" الغرب في حقل الطب النفسي، مُكرّرًا: "من الذي لمعرفته مزايا، ومن الذي لديه القدرة على تحديد المشكلة؟"[24]. يردّ مؤلفون مثل مالدونادو-توريس على تراتبيات السلطة هذه بإدخال مصطلح "كولونيالية" Coloniality الذي تمضي فيه ديناميات القوة أبعد من حدود الإدارة الاستعمارية كي تحدّد الثقافة والعمل وإنتاج المعرفة[25]. وبالمثل، يُراجع غون وكيرماير الأسس

(22) يُنظر الأعمال المنشورة مؤخّرًا التي تتفحّص أبحاث علم النفس الاجتماعي في ما يخص الاستعمار والاستعمار الاستيطاني:
Nader Hakim et al., "Turning the Lens in the Study of Precarity: On Experimental Social Psychology's Acquiescence to the Settler–Colonial Status Quo in Historic Palestine," *British Journal of Social Psychology*, vol. 62 (2022), pp. 21–38; Glenn Adams et al., "Psychology as a site for decolonial analysis," *Journal of Social Issues*, vol. 78, no. 2 (2022), p. 272.

(23) Stephan Milich & Lamia Moghnieh, "Trauma: Social Realities and Cultural Texts," *Middle East–Topics & Arguments*, vol. 11 (2018), p. 17.

(24) Summerfield, p. 1449.

(25) Nelson Maldonado–Torres, "On the Coloniality of Human Rights," *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 114 (2017), pp. 117–136.

العلمية للدليل التشخيصي الإحصائي للاضطرابات العقلية (الطبعة الخامسة) DSM IV والتصنيف الدولي للأمراض (الطبعة الحادية عشر) ICD–11[26]. ويصرّحان بأنَّ هذين الكُتيّبين "عملا على تقويض الفكرة المحلّية عن النفس والشخصية والهوية والكرب والصحة والشفاء حول العالم أو إزاحتها"، كما "عملا كأداة لتصدير قيم ثقافيةٍ معيّنة، ولا سيما قيم العلمانية، خصوصًا الفردانية". وبناء عليه، يُظهِر التقييم النقدي لهاتين المقاربتين أن تطبيقهما المهيمن هو صيغة من الاستعمار، تظهر فيها الصدمة بوصفها مقولة سريرية لا بوصفها حجاجًا سياسيًا[27]. وهذا يعني أن الصدمة "يمكن أن تُتبنَّى بسهولة لغايات ومصالح سياسية"[28].

على سبيل المثال، في مراجعة منهجية شملت 203 مقالات من مجلّات محكّمة عن صحّة الشباب وصحة الأسرة في الشرق الأوسط، يُحيل منها ما يزيد على 72.9 في المئة إلى فلسطين واللاجئين الفلسطينيين، ويشير 58 في المئة من مقالات هذه النسبة إلى أن لدى المشاركين مستويات مرتفعة من اضطراب ما بعد الصدمة والاكتئاب والعدوان[29]. وتُقدّم مثل هذه الدراسات الفلسطينيين بصفتهم مرضى وعرضة للاضطرابات العقلية، ما يصمهم و"يُحرمهم من الثمار المحتملة المؤكّدة لقيمة الحياة"[30]. وتركّزت أبحاث كثيرة على تأطير الفلسطينيين بصفتهم ذوات مريضة نفسيًا وغير سياسية، مقوِّضةً استراتيجياتهم المحلية في مجابهة المعاناة المتواصلة. هكذا يُقارَب الفلسطينيون من خلال عدسة الضعف والمرض ومن منظور فرداني، عوضًا عن تفحّص الاستراتيجيات القائمة على الجماعة والشعبية، واستراتيجيات القرابة والقوة والتضامن.

بالنسبة إلى فلسطينيٍ في غزة قُصف منزله، فإنَّ خطر وجود مثل هذه المقاربة الفردانية يُبرز البنى والمعايير الغربية ويفشل في تبيّن استراتيجيات بقاء أخرى قد يساهم فيها الأفراد أو يطوّرونها ضمن جماعاتهم. ولا يترك هذا الخطاب في الطب النفسي وعلم النفس سوى فرص قليلة للمشاركين كي يُعبّروا عن معتقداتهم وقيمهم، المتشابكة مع هويتهم الجمعية وصحّتهم، ويعمل في الوقت ذاته على إعادة إنتاج استجابة كونية شاملة للصدمة[31]. مثل هذا النقد ليس معروفًا بين الأكاديميين فحسب، بل بين ممارسي الصحة النفسية أيضًا. تتساءل سماح جبر، رئيسة وحدة الصحة العقلية في وزارة الصحة

(26) Joseph P. Gone & Laurence J. Kirmayer, "On the Wisdom of Considering Culture and Context in Psychopathology," in: Theodore Millon, Robert F. Krueger & Erik Simonsen (eds.), *Contemporary Directions in Psychopathology: Scientific Foundations of the DSM–V and ICD–11* (Guilford: The Guilford Press, 2010), pp. 72–96.

(27) Didier Fassin, "The Humanitarian Politics of Testimony: Subjectification through Trauma in the Israeli–Palestinian Conflict," *Cultural Anthropology*, vol. 23, no. 3 (2008), p. 555.

(28) Milich & Moghnieh, pp. 5–15.

(29) B.D. Nelson et al., *Examining the Needs of at–Risk Youth in the Middle East and North Africa: A Multi–Method Landscape Analysis and Systematic Literature Review* (Boston, MA: Harvard Humanitarian Initiative 'Harvard University', 2015).

(30) Viet Nguyen–Gillham et al., "Normalising the Abnormal: Palestinian Youth and the Contradictions of Resilience in Protracted Conflict," *Health & Social Care in the Community*, vol. 16, no. 3 (2008), p. 292.

(31) Didier Fassin & Richard Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

الفلسطينية، عن منهجية علم النفس التقليدية وإغفالها للسياق؛ فتقول: "القصف واقعي جدًا. ليس مُتخيَّلًا [...] لا يوجد 'ما بعد' لأن الصدمة متكرّرة وجارية ومتواصلة. أعتقدُ أنّنا نحتاج إلى أن نكون صادقين بشأن تجاربنا، ولا نحاول أن نفرض على أنفسنا تجارب ليست لنا"[32].

كان لسطوة الطب النفسي الغربي العالمية المتزايدة أن تعطي الأولوية للبنى النفسية المرضية التي تستخدم "مقاربة خارجية" ومفروضة، فالنماذج مثل اضطراب ما بعد الصدمة هي نماذج مفروضة على نطاقٍ واسع، تُبدي عن تعتيم اجتماعي تاريخي يُهمِل الشروط المستمرّة التي تعيد إنتاج المعاناة في سياقات يُحكَم عليها بأنّها "شرط ما بعديّ" (ما بعد حرب/ صراع). وبالمثل، تسلّط لينا ميعاري الضوء على تصوير العديد من مراكز الأبحاث المعاناة الفلسطينية على نحو تظهر فيه على أنها ضحيّة مصدومة غير مسيّسة، كما تسلّط الضوء على الكيفية التي "تستولي بها [المنظمات غير الحكومية] على التجارب الفلسطينية المحدّدة السياق لتضعها في تجربة نفسية شاملة وموحّدة ومُتخيَّلة"[33]. وقد خلُصَت الدراسات والحالات التي قدّمتها من العمل مع مجموعات محدّدة (على سبيل المثال، النساء والأطفال والسجناء)، إلى اقتراح رابطٍ حتميٍّ بين تجاربهم وخطاب الصدمة، وإلى تتبّع الأحداث "الصادمة" الكبرى (على سبيل المثال، الانتفاضات وحروب غزّة). ويشير إبراهيم مكّاوي إلى خطاب الصدمة هذا في فلسطين، على أنه "اختزالي وضعي وفرداني بطبيعته ونطاقه"[34]. إنَّ تدخّلات الأكاديميين الفلسطينيين هذه تقدّم تأملات تمهيدية قيّمة باتجاه إعادة النظر في الصدمة في الشروط الاستعمارية.

لهذا السبب، ومن أجل تفكيك استعمار الخطاب القائم، يجب أن يُوضَع الصمود في حوار مع تحليل النظام الصهيوني باعتباره مشروعًا استعماريًا استيطانيًا. في سياقات مختلفة ركّزت أبحاث أخرى على: الناجين من الاغتصاب في رواندا[35]، وعدم المساواة البنيوية والفقر في أفغانستان[36]، وحركات حقوق الفلاحين في أميركا اللاتينية[37]، والجماعات المدينية في جنوب أفريقيا[38]. وبناءً على ذلك، ليس تركيزي على الصمود بوصفه ممارسة شعبية فلسطينية ناجمًا عن كون القضية الفلسطينية حالة

(32) Olivia Glodhill, "Palestine's Head of Mental Health Services Says PTSD is a Western Concept," *Quartz*, 21/1/2019.

(33) Lena Meari, "Reconsidering Trauma: Towards a Palestinian Community Psychology," *Journal of Community Psychology*, vol. 43, no. 1 (2015), p. 79.

(34) Ibrahim Makkawi, "Towards an Emerging Paradigm of Critical Community Psychology in Palestine," *The Journal of Critical Psychology, Counselling and Psychotherapy* (Summer 2009), p. 85.

(35) Maggie Zraly & Laetitia Nyirazinyoye, "Don't let the Suffering Make you Fade Away: An Ethnographic Study of Resilience Among Survivors of Genocide–Rape in Southern Rwanda," *Social Science & Medicine*, vol. 70, no. 10 (2010), pp. 1656–1664.

(36) Mark Eggerman & Catherine Panter–Brick, "Suffering, Hope, and Entrapment: Resilience and Cultural Values in Afghanistan," *Social Science & Medicine*, vol. 71, no. 1 (2010), pp. 71–83.

(37) Philip McManus, *Relentless Persistence: Nonviolent Action in Latin America* (Philadelphia: New Society Pub, 1991).

(38) Adrian D. Van Breda, "Developing the Notion of Ubuntu as African Theory for Social Work Practice," *Social Work*, vol. 55, no. 4 (2019), pp. 439–450.

فريدة؛ فالانتساب الوطني ووسم الممارسات أقل أهميةً من أنسابها وأهدافها وغاياتها. ويمكن وضع الصمود بوصفه ممارسة ضمن شبكات أوسع للقوة ومقاربته بوصفه موضوعًا تحليليًا يسلّط الضوء على ضروب الاحتكاك والترابط واحتمالات التمزق، وبهذا يوفّر منظورًا أفضل يطل على التفصيلات التاريخية المحدّدة التي قد تقدّم - عند تفحّصها - فهمًا بديلًا لسياسات النضال.

خامسًا: الصمود بوصفه موضوعًا تحليليًا[39]

تنوعّت الإشارات إلى الصمود في الأدبيات الأكاديمية التي كتبها باحثون تحرّوا عن هذا الموضوع، فهو فكرة فلسطينية[40] ومفهومٌ وطني[41] ووعيٌ فلسطيني جمعي ومفهوم ثقافي ومثابرة جلودة[42]، ومقاومة بالوجود[43] ومقاومة تغييرية[44]. وغالبًا ما يُقرَن الصمود بالمرونة الجمعية والاستراتيجيات الأيديولوجية والسياسية والمقاومة اللاعنفية وبناء العلاقات والوحدة. وقد مضى تنظير الباحثين الفلسطينيين أبعد من النماذج المفهومية المتصلة بفكرتي المرونة والمقاومة، ليبرزوا عوضًا عن ذلك إبستيمولوجيا الصمود المفككة للاستعمار، ويشيروا إلى الصمود بوصفه ممارسة مناهضة للاستعمار وأداة ما بعد استعمارية للمقاومة. وكما يلاحظ إميل بدارين، فإن "استراتيجية الصمود (الثبات في الأرض) جديرة بالملاحظة على نحو خاص بسبب إبستيمولوجيته المفككة للاستعمار في ردّها على البنى الاستعمارية وممارسات الإزالة الصهيونية"[45]. لكنّه من الواضح أنَّ ما من إجماع ولا فهم مشترك للصمود في الأوساط الأكاديمية، ومنبع ذلك غالبًا هو حقيقة أن تعريف الصمود وشكله يتأثران بالموقع الجغرافي، واختصاص الباحث، وحضور الإطار المفهومي الاستعماري الاستيطاني في الدراسة البحثية أو غيابه. وعلى وجه الخصوص، فإنَّ البحث الذي ينخرط في النموذج الاستعماري الاستيطاني يميل إلى أن يسلّط الضوء على ما للصمود من "أنطولوجيا مفككة للاستعمار وإبستيمولوجيا مقاومة يناهضان معًا ضد المنطق الإقصاء الاستعماري الاستيطاني ويعبّئان ضده"[46].

(39) إشارة إلى تقويم وفحصٍ نقديين لمسار الصمود على نحو ما يُفصَح عنه جغرافيًا وزمنيًا في الأكاديميا والسياسة.

(40) Mohammad Marie, Ben Hannigan & Aled Jones, "Social Ecology of Resilience and Sumud of Palestinians," *Health*, vol. 22, no. 1 (2018), pp. 20–35.

(41) Alexandra Rijke & Toine van Teeffelen, "To Exist Is to Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday," *Jerusalem Quarterly*, vol. 59 (2014), pp. 86–99.

(42) Jamal Raji Nassar & Roger Heacock, *Intifada: Palestine at the Crossroads* (Connecticut: Greenwood Publishing Group, 1990).

(43) Spencer Rangitsch, "Tracing Symbolic Discourse of Steadfastness and Resistance: Collective Memory, Social Practive and Palestinian (trans) Nationalism," Master thesis, Central European University, Budapest, 2007.

(44) Nijmeh Ali, "Active and Transformative Sumud among Palestinian Activists in Israel," in: Alaa Tartir & Timothy Seidel (eds.), *Palestine and Rule of Power: Local Dissent vs. International Governance* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), pp. 71–103.

(45) Emile Badarin, "Localizing Resilience: Discursive Projections, Entrapments and Domination," *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 15 (2021), pp. 515–530.

(46) Ibid.

هذا ما يدفع بحثي إلى أن يتراجع قليلاً ويقاوم إغراء الامتثال لواحد من أطر الصمود المحددة مسبقًا التي تُحدّ من سيولته الجغرافية والزمانية. أتبنّى، بدلاً من ذلك، مقاربة متعددة التخصصات تعتمد على: 1. ما أنجزه الباحثون الفلسطينيون من أعمال تأخذ في الحسبان الذاتية الفلسطينية وتقارب الصمود انطلاقًا من إطار مفهومي استعماري استيطاني؛ 2. أعمال المفكّرين النقديين الذين شدّدوا على الحاجة إلى تعزيز تقاليد المُضطهَدين الإبستيمولوجية. يزيد اتخاذ مقاربة للصمود متعددة التخصصات من تعقيد الأدبيات الحالية التي تميل إلى أن تُقاد بهدف مَفْهَمَة الصمود ضمن إطار تخصص محدّد. ومن خلال المقارنة، فإنني أشيح بوجهي عن التحاليل التي تسعى لتأريخ بنى الصمود المميزة، ولا تقارن بما يكفي بين ممارسات الصمود القاعدية الشعبية وأفعال القيادة الفلسطينية. وأكشف، عوضًا عن ذلك، ومن خلال إدراج بُعد اللاجئين الفلسطينيين المُضطهَدين الذين يعيشون في لبنان، كيف خلق الفلسطينيون في لبنان جسرًا من المعرفة يمتّد عبر الأزمنة والجغرافيات الفلسطينية الخاصة. ينطوي استكشاف هذا الجسر المعرفي على إمكان الكشف عن الكيفية التي يردّ بها الفلسطينيون على الفظائع وكذلك مساعدتنا في فهم أرحب للعلاقة بين الصمود والقيادة الفلسطينية السياسية (منظمة التحرير الفلسطينية)[47].

تأثرت البنية التحتية المتعدّدة الطبقات للصمود وتأثّر تعقيده بالحوادث المختلفة التي عاشها الفلسطينيون في مواقع جغرافية عدّة، وصاغت تلك البنية وذاك التعقيد. يرجع مفهوم الصمود إلى زمن الانتداب البريطاني، ولطالما كان جزءًا من الوعي الفلسطيني، وعكس تجارب الشعب اليومية في حياته تحت الاضطهاد. أقصد بـ"الوعي الفلسطيني" مفهوم فريري conscientizacao الذي يعني إدراك الشخص شرطه بالوعي، وليس بتعليم القيادة الجماهير، أي اللحظة التي يدرك فيها الأفراد أسباب اضطهادهم ويتصرّفون وفقًا لذلك. مثل هذا الإدراك هو جوهر ما يجعل الصمود ممارسة شعبية لا تُعَلَّم بل تُعاش. وقد ترجم الفلسطينيون هذا الوعي إلى ممارسات وأفعال تحرر منظَّمة وغير منظَّمة. ويمكن كشف الممارسات غير المنظَّمة واقتفاء أثرها باستكشاف تجارب الفلسطينيين اليومية في عيشهم شروط القهر الشديد، وهي ممارسات موثّقة بشدّة في المحفوظات غير المؤسّسية، مثل محفوظات التاريخ الشفوي الفلسطيني. أمّا الممارسات المنظمة رسميًا، فمثلّتها ونسّقتها منظمة التحرير الفلسطينية، وهي محور رئيس للمقاومة والصمود. ودلَّ دمج ممارسات الصمود "غير المنظَّمة" في منظمة التحرير الفلسطينية على تبني الصمود مفهومًا واستراتيجية وطنيين يهدفان إلى حفظ الهوية الفلسطينية واستعادة الكرامة خلال النضال الوطني التحرّري[48].

كان السعي لدمج الصمود ضمن استراتيجية منظمة التحرير الفلسطينية بوصفه مفهومًا وطنيًا محاولةً لاحتواء الصمود بسبب شعبيته في الخطاب الشعبي وتمثيله الرمزي للفلاح الفلسطيني منذ ثورة عام 1936، التي تعدّ "لحظة في التاريخ الفلسطيني، أصبح فيها الشعب، خصوصًا الفلاحين، الفاعل

(47) لا يقلّل تركيز البحث على منظمة التحرير الفلسطينية من أهمية تحليل الفصائل أو النقابات الأخرى، مثل الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

(48) Marie, Hannigan & Jones, pp. 20–35.

الاجتماعي المحوري الذي جرّ القيادة المدنية معه"[49]. وإضافة إلى ذلك، تعكس شخصية الفلاح كفاح الفلاحين كي يبقوا متجذّرين في الأرض، على الرغم من ممارسات المصادرة الإسرائيلية[50]. ويُبيّن تيد سويدينبرغ، في بحثه أهمية الفلاح في بناء معنى الدولة الفلسطينية الموحَّدة، كيف "أصبحت شخصية الفلاح الفلسطيني القدوة لما يعنيه أن تكون صامدًا، أن تبقى ثابتًا، راسخًا في الأرض بعزمٍ عنيد"، إشارة إلى العلاقة الفلسطينية الحميمة بالأرض وترابها[51]. وهذا ما نجده أيضًا لدى الشعراء والفنانين الفلسطينيين الذين "جعلوا الفلاح رمزًا للصمود"[52]. هكذا، مثّل الصمود نضال الفلاحين، ذلك النضال الذي أرادت منظمة التحرير الفلسطينية أن تستخدمه، خصوصًا خلال سبعينيات القرن العشرين، "كي تعطي الحركة الوطنية بعدًا شعبيًا"[53]. بعبارة أخرى، أضفت منظمة التحرير الفلسطينية على نضال الشعب طابعًا استراتيجيًا، ومثل هذا الجدال لا يُجرِّد منظمة التحرير الفلسطينية بالضرورة من الدور الحاسم الذي أدّته بين سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته. وقد تُرجِم الصمود باعتباره استراتيجيةً إلى أعمال كفاح ونضال[54]، تجسّدت في بنى الرعاية والصحة والبنى الاجتماعية والتربوية المنظَّمة، وكذلك في الكفاح المسلح والممارسات التحرّرية.

كانت سبعينيات القرن العشرين حقبة محكومة بتوسّع المستوطنات الصهيونية في الأراضي المحتلة في عام 1967، ما أثار ذكريات النكبة في عام 1948؛ ولذلك كان هدف منظمة التحرير الفلسطينية واضحًا: التشبّث بالأرض والحدّ من الاعتماد على التمويل والمعونة الأجنبية[55]. ولذلك أُنشِئ "صندوق دعم الصمود" التابع للجنة الأردنية – الفلسطينية المشتركة في عام 1978، وركّز على دعم الجماعات الأكثر هشاشة ممن يواجهون الصعاب وخطر الطرد، ليبقوا "صامدين"[56]. واشتملت أهداف الصندوق الأساسية على مواجهة المصاعب النفسية والاستقلال الاقتصادي وتماسك الجماعة، ودعمت ذلك

(49) Ted Swedenburg, "The Palestinian Peasant as National Signifier," *Anthropological Quarterly*, vol. 28 (1990), pp. 18–30.

(50) Ibid.

(51) Ibid., p. 22.

(52) Rehnuma Sazzad, "Mahmoud Darwish's Poetry as Sumud: Palestinian Resistance to Israeli Occupation and Subjugation," *Interventions*, vol. 18, no. 3 (2016), pp. 359–378.

(53) Ted Swedenburg, *Seeing Double: Palestinian/American Histories of the Kufiya* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), p. 351.

(54) يشير الكفاح إلى أفعال المرء الرامية إلى توفير القوت لعائلته بالعمل الشاق. بينما يشير النضال إلى فعلٍ محدّد موجّه سياسيًا غالبًا ما يُستخدم في جهود التحرر الجماعية الموجّهة نحو هدف معيّن. يُنظَر إلى الرد على التحديات الخيرية الإنسانية باعتبارها غير سياسية ولا تخدم الأهداف السياسية في العودة والتحرّر. وبالنسبة إلى أولئك الذين كانوا منخرطين بشكلٍ فعال في الكفاح المسلح في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، كان الرد الإنساني محوريًا ومتشابكًا مع أهدافهم السياسية، كانَ فعلاً منسّقًا. مشى الكفاح والنضال يدًا بيد وكانا لا ينفصلان عن إبستيمولوجيا النضال، واشتملت منظمة التحرير الفلسطينية في الفترة ذاتها على منظمّاتٍ للصحة والرعاية الاجتماعية، كما اشتملت على جيش للتحرير، عُرِف بـ "الفدائيين".

(55) Toine Van Teeffelen & Victoria Biggs, *SUMUD: Soul of the Palestinian People* (Bethlehem: AEI–Open Windows, 2011).

(56) Khalil Nakhleh, *The Myth of Palestinian Development: Political Aid and Sustainable Deceit* (Jerusalem: PASSIA, 2004).

بتمويل نشاطات مثل: التعليم والزراعة والرعاية الصحية والإسكان[57]. وأتت الميزة الاقتصادية للصندوق من الردّ على السياسات الاقتصادية الاستعمارية التي فرضتها إسرائيل في الأراضي المحتلة، وهدفت إلى الحيلولة دون أيّ تطوير فلسطيني صناعي أو زراعي، وإلى الحط من قدر "رفاهها الاقتصادي"[58]. لكنّي أتّفق مع باحثين آخرين على أن مأسسة الصمود ودمجه في "أجندة تنموية" أفسد روحه الأصلية[59]؛ إذ كانت روح الصمود مرتبطةً في الأصل ذلك الارتباط الوثيق بقيم الكرم والاحترام والسلام[60]. في حين اقترن صندوق دعم الصمود بممارسات فاسدة[61]، وبكونه "مفهومًا عربيًا جامعًا قائمًا على الثروة [...] قائمًا على مكافآت في مقابل الولاء لمنظمة التحرير الفلسطينية، وممثَّلًا بفيلات خاصة فاخرة"[62].

يبقى السيف ذو الحدّين للتنظيم والمأسسة والتنسيق عرضةً للفساد والاحتكار، ولا تلغي "الأجندة التنموية" التي أشير إليها، الخدمات التي قدّمتها منظمة التحرير الفلسطينية للاجئين الفلسطينيين حول العالم، ولا سيما في لبنان وسورية والأردن وفلسطين، ولا تقلّل من شأنها. كانت مؤسّسات كمؤسّسة "صامد" حاسمةً في الحفاظ على إرادة الفلسطينيين في تحمّل ضروب الصعاب والاضطهاد ومقاومتها[63]. لكن عندما يعمّ الفساد ولا تتكامل الخدمات الإنسانية مع ممارسات المقاومة التي تتحدّى المُضطهِد، تصبح استراتيجيات التنمية في مساعي التحرّر عرضة للإلغاء وقلّة الشأن. وتشير مرحلة ما بعد اتفاق أوسلو (أيلول/ سبتمبر 1993) إلى حدّ فاصل بين الإنساني والسياسي.

منذ اتفاق أوسلو، مضت منظمة التحرير الفلسطينية أبعد من ربط الصمود مع نضال الفلاحين، وأفسدته بأجندات اقتصادية نيوليبرالية ومشاريع تنموية لم تُفد سوى البرجوازية والنخبة. على سبيل المثال، حاول رئيس الوزراء الفلسطيني سليم فياض في عام 2007 إدراج الصمود في أجندته التنموية، مؤكّدًا أنَّ بناء المؤسّسات هو سرّ الحفاظ على الصمود[64]. والحال، إن ربط فياض الصمود بالسياسات النيوليبرالية أسفر عن خسارة بعض الأراضي من خلال سياسات اقتصادية تخدم الاحتلال وخطته للسلام الاقتصادي، ونُظِر إليه باعتباره نقيض الصمود. ويرى زاه مالك أنَّ إضفاء فياض الطابع الأداتي

(57) Jan Busse, "Everyday life in the face of conflict: Sumud as a spatial quotidian practice in Palestine," *Journal of International Relations Development*, vol. 25, no. 3 (2022), pp. 583–607.

(58) Nassar & Heacock.

(59) Salim Tamari, "The Palestinian Movement in Transition: Historical Reversals and the Uprising," *Journal of Palestine Studies*, vol. 20, no. 2 (1991), pp. 57–70.

(60) Van & Biggs

(61) Tariq Dana, "Corruption in Palestine: A Self–Enforcing System," *al–Shabaka*, 18/8/2015, accessed on 20/7/2023, at: https://tinyurl.com/r8x27bvp

(62) Emile A. Nakhleh, "The West Bank and Gaza: Twenty Years Later," *Middle East Journal*, vol. 42, no. 2 (1988), p. 213.

(63) ثمة إطلالة على مؤسّسة صامد، في:

Cheryl A. Rubenberg, "The Civilian Infrastructure of the Palestine Liberation Organization," *Journal of Palestine Studies*, vol. 12, no. 3 (1983), pp. 54–78.

(64) Ethan Bronner, "Palestinians Try a Less Violent Path to Resistance," *The New York Times*, 6/4/2010.

على الصمود، يُدرجه في إطار المُضطهِد، على عكس الصمود الذي "يتحدّى المُضطهد، بدلًا من أن يُذعن له [...] ويتبيّن واقع الاحتلال، ويرى أنَّ تدميره هو المهمّة الرئيسة للمقاومة"[65]. وما أراه هو أنَّ خطابًا واحتواءً كهذين هما مثالان على الطرائق التي يمكن بها استخدام الصمود استخدامًا أداتيًا يُبعِده عن ضروب الإفصاح اليومية، ويقيّده، ويحوّله إلى جهاز وطني مؤسّساتي. وفي حين كان للصمود، بوصفه استراتيجية نظّمتها منظمة التحرير الفلسطينية في سبعينيات القرن الماضي، أبعاد سياسية وإنسانية تُترجم على أرض الواقع، بات الصمود ما بعد اتفاق أوسلو مسبق التحديد، ما جعله "صمودًا سكونيًا" مُختزلًا إلى مجموعة من الأفعال المحدّدة مسبقًا ومُعتمدًا على ميزانية، لا مجموعة من الممارسات يدفعها التزام الشعب وموارده. ويكشف تتبع مسار احتواء منظمة التحرير الفلسطينية للصمود عن لحظة تحلل المنظمة من التزامها بالمقاومة والمساعدة. وهذا التحلل أكثر تبلورًا ووضوحًا هذه الأيام في حقبة ما بعد اتفاق أوسلو.

يتصادم احتواء قيادة منظمة التحرير الفلسطينية الصمود، وتحويله إلى استراتيجية سكونية، مع انتقاد باولو فريري "النخب المسيطرة" التي "تعتبر أنَّ الدواء هو مزيد من السيطرة والاضطهاد، يُنفّذان باسم الحرية والنظام والسلام الاجتماعي (أي سلام النخب)"[66]. والنخبة المسيطرة هي أعضاء طبقة اجتماعية لم تعد تمثّل جميع الفلسطينيين، ولا سيما اللاجئين الفلسطينيين. وفي تقريرٍ أعددتُه في عام 2019، اعتبر حوالى 90 في المئة من المشاركين الستين من ثمانية مخيمات للاجئين الفلسطينيين في لبنان، أنَّ صوتهم غير مسموع، وأنهم ليسوا مُمَثّلين[67]. وذكر معظم المشاركين مرارًا أنَّ أحدًا من القيادة الحالية لم يزرهم في المخيمات أو يهتمّ بمطالبهم. ولا يصحّ هذا في حالة اللاجئين فحسب، بل داخل فلسطين أيضًا في حالات قمع السلطة الفلسطينية والعنف المنسّق مع الإسرائيليين ضد المقاومة. ويُعتقَد أن السلطة الفلسطينية، حين يتعلّق الأمر بمطالب الشعب، اختزلت المسألة الفلسطينية بمشروع بناء دولة، بدلًا من مسعًى تحرّري. ونتيجة لذلك تبرز السلطة الفلسطينية بوصفها حزبًا حاكمًا و"دولة" بالديمقراطية، والمساءلة، وحقوق الإنسان، في حين لا تني تقمع حرية التعبير داخل فلسطين وتُقصي الفلسطينيين ما وراء حدود الدولة وأسوارها غير الشرعية.

تكشف المبادرات القاعدية الشعبية باستمرار عن احتكاك بين مطالب الشعب من السلطة الفلسطينية وتمثيلها غير الشرعي لهذا الشعب؛ إذ لا يمكن تصوّر الشعب الفلسطيني بصفته منفعلًا وصامتًا خلال أفعال السيطرة هذه التي تمارسها السلطة الفلسطينية. وأرى أنَّ تتبّع مسار الصمود، ولا سيما عودة ظهوره بوصفه ممارسة قاعدية شعبية، مهمّ لفهم ردّ الشعب الفلسطيني ليس على الاستعمار الاستيطاني فحسب، بل على سيطرة السلطة الفلسطينية أيضًا.

(65) Zah Malik, "Staying Human, Informing Resistance: a Study of Contemporary Palestinian Sumud," *Academia education* (2013), p. 13.

(66) Freire, p. *78.*

(67) Rami Rmeileh, "73 Years Later: What life is like for Palestinian refugees in Lebanon: highlighting lived Experiences and Sustainable Policy–Oriented Solutions," *Office of MEP Margrete Auken* (January 2021), accessed on 21/10/2022, at: http://bitly.ws/H4e3

سادسًا: الصمود بوصفه ممارسة عابرة للمناطق[68]

عملت حوادث ثمانينيات القرن الماضي، ولا سيما الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987) والفظائع في لبنان، على تحرير الصمود من قيوده الفوقية والسكونية، في الوقت الذي أكدت خطابه الشعبي وبنيته التحتية ووسعّتهما بوصفه "نضال فلاحين مجسّدًا". ونقل خطاب الانتفاضة بؤرة الصمود من المقاومة المسلحة (الفدائيين) إلى نضال شعبي، اشتمل على أفعال مثل "رمي الحجارة والتظاهر وتنظيم الإضرابات وبناء المتاريس وزراعة الخضار في الأفنية الخلفية وإقامة المدارس والعيادات والشرطة البديلة"[69]. كما نقلت هذه الأفعال الخطاب من مصطلح "المقاومة" الذي عكس حركةً مؤسّسيةً منظمة تحت مظلة منظمة التحرير الفلسطينية، إلى "نضال" يمتدّ إلى أبعد من حدود منظمة التحرير، بل إلى أبعد من حدود فلسطين الجغرافية[70]. ومهّدت هذه التحولات الطريق للرجال والنساء والأطفال الفلسطينيين ليستعيدوا دورهم في النضال، ويُعوّل عليهم ويُعترَف بهم أفرادًا مقاومين، بغض النظر عن موقعهم.

خلال حرب لبنان الأهلية (1975–1990)، سواء قبل خروج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان (1982) أو بعده، خضعت مخيمات اللاجئين الفلسطينية لفظائع شنيعة وحصار ومجازر ومجاعة. عزّزت هذه الفظائع فكرة "التشبث بالأرض داخل فلسطين"، وتجاوزتها لتتضمّن "تمسّك المرء بموقفه والبقاء على التزامه الحقوق الوطنية"[71]. ولذلك أرى أنَّ الخطاب عن الصمود وممارسته لم يكن متركّزًا على "الحقوق الوطنية" في فهمها المعياري، بل مثّل التزام الفلسطينيين التحرّر والعدالة، أي حق الوجود وحق العودة، على الرغم من الأفعال كلها النازعة للإنسانية الممارسَة بحقّهم.

بعد تسعينيات القرن العشرين واتفاق أوسلو، كان المجال السياسي الفلسطيني أكثر تشظّيًا من أي وقت مضى[72]. وصاغت مواقع الفلسطينيين المختلفة حيواتهم اليومية إلى حد بعيد، وكان التواصل عبر البلدان في حدّه الأدنى[73]، ما يمكن أن يفسّر تراجع ممارسة الصمود الفوقية، كاستراتيجية تُمليها القيادة السياسية الفلسطينية. لكن عاد الصمود إلى البروز مجدّدًا باعتباره ممارسة قاعدية شعبية فلسطينية، مع حوادث العقد الأول للقرن الحادي والعشرين، ومن بينها الانتفاضة الثانية وبناء جدار الفصل العنصري وفظائع غزّة، والاعتقال الدائم للأسرى والأطفال الفلسطينيين.

---

(68) تتضمن الممارسة التفكير النقدي والتأمل والأفعال المطّلعة الرامية إلى الحثّ على التغيير الاجتماعي أو تحقيق أهدافٍ معينة. وتتضمن الممارسة، في جوهرها، التطبيق العملي للمعرفة والنظريات لتحقيق نتائج أو تحوّلات ملموسة في العالم.

(69) Swedenburg, "The Palestinian Peasant," p. 28.

(70) Julie Peteet, "Refugees, Resistance, and Identity," in: John Guidry, Michael D. Kennedy & Mayer Zald (eds.), *Globalizations and social movements: Culture, power and the transnational public sphere* (Arbor: University of Michigan Press, 2000), pp. 183–209.

(71) Rijke & van Teeffelen, p. 84.

(72) Jamil Hilal, "The Fragmentation of the Palestinian Political Field: Sources and Ramifications," *Contemporary Arab Affairs*, vol. 11, no. 1–2 (2018), pp. 189–216.

(73) Anne Marie Baylouny, "Fragmented Space and Violence in Palestine," *International Journal on World Peace*, vol. 26, no. 3 (2009), pp. 39–68.

تمكن الإحاطة بالصمود باعتباره ممارسة قاعدية شعبية فلسطينية من خلال قصص الصمود. توجز هذه القصص خلال السنوات العشرين الأخيرة طرائق حياة الفلسطينيين المنوعة في شتّى جوانبها على امتداد المواقع الجغرافية والأبعاد المجتمعية المنوعة: السياسية والإنسانية والتربوية والجماعتية والشخصية. أصبح الصمود مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالقيم، حيث يحوّل أولئك الذين يمارسون الصمود مواضع معاناتهم إلى مواضع مقاومة[74]. ويمكن تخيّل عودة الظهور الشعبية هذه لممارسات الصمود وخطابه باعتبارها يقظة جديدة للوعي النقدي الفلسطيني. وهنا أشير إلى إفصاح فريري عن الوعي النقدي باعتباره اللحظة التي يُدرِك فيها الشعب السبب الجذري لاضطهاده ويركّز مقاومته على سبب معاناته، بدلًا من أن تكون موجّهة نحو مسائل عرضية لا يمكنها أن تحقّق تحرّر ذاتهم، وفي ذاتهم.

يكشف هذا التعارض بين الاستعمال الفوقي للصمود وعودة ظهوره باعتباره ممارسة شعبية عن أنَّ مطالب منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية تضرب بجذورها في مشروع بناء دولة تهدف إلى السيطرة، مع مطامح للالتحاق بأساليب عالمية للتراكم الرأسمالي. ولم يوافق الفلسطينيون على هذه المطامح، لأنَّ أهدافهم أشدّ ارتباطًا بممارسة تحررية وثورية تعاكس ممارسة النخب المسيطرة: "لا تستطيع الممارسة الثورية أن تتحمّل ثنائية سخيفة تجعل ممارسة الشعب مجرد اتّباع لقرارات القادة، ثنائية تعكس الطرائق الأوامرية للنخب المسيطرة. الممارسة الثورية وحدة، ولا يمكن للقادة أن يعاملوا المُضطهَدين كملكية لهم"[75].

ما أريد قوله هنا هو إنَّ منظمة التحرير الفلسطينية بعد اتفاق أوسلو لم تحتوِ على الصمود وتستخدمه استراتيجيًا فحسب، بل احتوت أيضًا على القصص البسيطة والعادية التي تتضمن أبعاد حياة الفلسطينيين اليومية كلها. ترتبط هذه القصص بممارسة ثورية وتحرّرية؛ حيث يتفكّر الفلسطينيون بالماضي بقصد استلهام فعل (أفعال) ترتقي إلى أن تكون ممارسة (أو ممارسات) قاعدية شعبية.

سابعًا: حكاية القصص وفاعلية/ انفعالية الصمود في مخيم برج البراجنة

شكّك بعض الأكاديميين الفلسطينيين وغير الفلسطينيين في الصمود وانتقدوه، وأثاروا الأسئلة حول انفعاليته أو سلبيته. تساءلوا، بصورة أساسية، ما إذا كان الصمود يواجه عنف المُضطهِد أم يستوعبه؟ وهل هو استراتيجية مرونةٍ أم مقاومة؟ وهل هو منفعل أم فاعل؟ أو كلاهما؟ ما أراه هو أنَّ رجا شحادة أجاب عن هذه الأسئلة بصورة غير مباشرة في عام 1982، قبل تحوّل الصمود إلى "مفهوم" أكاديمي تمكن دراسته، فقد أشار إلى الصمود بأنّه "الطريق الثالثة" التي تتعالى إلى حد بعيد على النماذج والأُطر المركزية الأوروبية، مثل المقاومة والمرونة. ويُحكم شحادة القول: "أُفكّر كثيرًا بالخيار الذي يشعر الصامدون بأنّهم مرغمون عليه، إمّا باتّخاذ طريقهم إلى المنفى أو بالاستسلام خضوعًا للاحتلال،

(74) Nadera Shalhoub–Kevorkian, "Living death, recovering life: Psychosocial resistance and the power of the dead in East Jerusalem," *Intervention*, vol. 12, no. 1 (2014), pp. 16–29.

(75) Freire, p. 124.

من جهة، أو بالكراهية الجامحة العمياء والانتقام للإثم المُرتكَب بحقّهم، من جهة أخرى. لكنّ في هذا التصور للاختيار يكمن الفخ"[76].

كان هدف شحادة تقديم الصمود لجمهورٍ غير فلسطيني واسع، عبر مجموعة مختارة من القصص والمداخل من يوميات كتبت خلال ثمانينيات القرن الماضي، بهدف أنسنة الفلسطينيين، وتفكيك الصور النمطية عن حياتهم، وتسليط الضوء على نضالاتهم وردودهم اليومية. تُظهر هذه المقاربة أهمية النظر إلى الصمود بوصفه مفهومًا تحليليًا يمكنه أن يوضح تعقيدات حياة الفلسطينيين في شروط قصوى، من بينها لحظات الحزن والفرح والأمل والمثابرة وتماسك الجماعة والصمود، وذلك في الوقت الذي تبتعد عن الأُطر التبسيطية التي تقيّد تجاربهم المعيشة وتحصرها.

في السياق اللبناني، وعلى المنوال نفسه، يكشف كتاب سامر مناع هذه اللحظات المنوعة من معاناة الفلسطينيين وتغيّرهم[77]، بتقديم سلسلة من الملاحظات والقصص عن الفلسطينيين القاطنين في مخيمات اللاجئين في لبنان. لكنّ مناع لا يربط هذه القصص بالصمود؛ إذ توحي القصص التي يسردها كيف يواصل الفلسطينيون في لبنان الحياة عبر فظائع شنيعة. وتسلّط قصص مناع الضوء على حوارات حميمية عن النضال والأمل تحدث على المستويين الفردي والجمعي. وتعرض مجموعة منوعة من الممارسات اليومية التهكّمية والسّاخرة والرمزية في بعض الأحيان، لكنها تُبقي اللاجئين الفلسطينيين على التزامهم "القضية"، بمقاومتهم نزع إنسانيتهم وتمسّكهم بالأمل. وتبعث القصص الاضطراب في الحدود الثنائية لأفعال المقاومة الفاعلة/ المنفعلة كما في الفهم غير السياسي للمرونة المفصول عن النضال السياسي الجمعي: "أن تكون لاجئًا فلسطينيًا في لبنان، معناه أن تفتخر بعد واحد وستين عامًا، وعلى الرغم من تراكم الآلام وتلاشي الكثير من الآمال، بأنَّ طفلًا لاجئًا يعاني ويتجرّع المرارات، على أملٍ واحد، حيّ ينبض [...] أمل العودة"[78].

ثامنًا: نتائج الدراسة

1. قصص يومية: صمود بالتفكّر والتذكّر

جدول يبيّن قصص الصمود

نوع القصة	الرّاوي	السياق (أين ومتى)	المغزى من القصة
معارك وعمليات حصلت في فلسطين ولبنان	آباء وأجداد	اجتماعات عائلية	المثابرة

(76) Raja Shehadeh, *The Third Way: Journal of the Life in the West Bank* (London: Quartet Books, 1982), p. 38.

(77) سامر منّاع، **أن تكون فلسطينيًا في لبنان** (بيروت: دار نلسن، 2015).

(78) المرجع نفسه، ص 13.

قصص عن بلدات وقرى فلسطينية	فصائل سياسية	فصائل سياسية تُطلق مناسبات	المقاومة
قادة أو مقاتلون فلسطينيون رمزيون/ بطوليون	أصدقاء وأفراد من الجماعة	مناسبات وطنية (النكبة، النكسة، يوم الأرض، يوم الشهيد)	الكرامة - الفخر - الشرف
قصص عن رهائن وأسرى فلسطينيين وثورات وانتفاضات وحصار المخيمات والحرب الأهلية اللبنانية	مثقفون وصحافيون وحكواتيون محترفون	خلفيات اجتماعية (مقاهٍ ومطاعم)	العزيمة
قصص من الأراضي المحتلة ومن أناس عاشوا تحت الحصار والاحتلال		جمعيات ثقافية وورشات فصائل سياسية	
قصص عن المرونة (إعادة إعمار النساء مخيم عين الحلوة والتغلّب على الجوع والفقر)			
قصص نجاح فلسطينيين أفلحوا على الرغم من عيشهم في الصعاب والمحن			

المصدر: من إعداد الباحث.

عادةً ما يروي قصص الصمود (يُنظَر الجدول أعلاه)[79] رجال ونساء وأطفال يعيشون في مخيم برج البراجنة في لبنان، وتسلّط تلك القصص الضوء على التعايش بين الرعب والبطولة، وتراوح بين "قصص الخسارة والمعاناة واليأس إلى سرديات بطولية تُبرز الإخلاص للقضية الفلسطينية والتضحية من أجلها"[80]. وتمضي هذه القصص أبعد من النكبة وعام 1948 لتشتمل على البنية التحتية المتعدّدة الطبقات للفظائع التي تحمّلها الفلسطينيون في لبنان، وهذا ما يجعلها كمسعًى تعليمي غير رسمي

(79) من المعروف أيضًا أنّ مساجد المخيم هي مواقع مهمة لحكاية القصص وخطاب الصمود، ولا سيما خُطَب الجمعة، لكن لم يذكر ذلك أيٌّ من المشاركين.

(80) Rami Rmeileh, "'Sumud is to Always be One Hand': Culturally Informed Resilience Among Palestinian Refugee Men in Lebanon," Master’s thesis, University of Oslo, Oslo, 2021, p. 45.

حول النضال الفلسطيني، يتيح فهم الأسباب الجذرية للمعاناة الفلسطينية والأفعال العديدة التي يمكن أن يردّوا بها لتأكيد إنسانيتهم. ويُشدِّد كريم على أهمية هذه القصص فهي دروس وعبر يتعلّمها المرء ويتأملها ويُطبّقها في حياته. يقول كريم: "كلّ القصص التي سمعتها يجب أن تُدرَّس. على سبيل المثال، على المرء أن يتكلّم دائمًا ويسمع عن كيف صمد الفلسطينيون هنا في المخيمات، وكيف عاشوا ستة أشهر من دون طعام. نحن [الفلسطينيين] هنا في المخيمات في لبنان وخارج لبنان، لدينا دائمًا مأساة ونضال، مأساة ونضال ومقاومة، هذه كلّها تأتي من الصمود. كي تتشكّل هوية المرء الفلسطينية، عليه أن يتعلّم عن صمودنا الفلسطيني، عن جميع مآسينا ونضالاتنا".

يَرُدّ كريم أيضًا على ثنائية الفاعل/ المنفعل ويقترح تمييزًا أكثر شمولًا؛ لأن أفعال المرء المقاوِمة يجب ألّا "يُحكَم عليها" أنّها "غير كافية" أو منفعلة. ويشير إلى أنَّ "الصمود يمكن أن يكون دفاعيًا أو هجوميًا"، ولا يعود لهذه الثنائية أهمية إذا ما كان الشخص المعني يرفض الإذعان أو الاستسلام. لا يستطيع الفلسطينيون القاطنون في لبنان مجابهة المعتدين الصهيونيين الإسرائيليين مباشرة والانخراط في كفاح مسلح. ويعيش الفلسطينيون في مخيم برج البراجنة، مثلهم مثل الفلسطينيين الذين يعيشون تحت الاحتلال، في ظل قوانين متشدّدة تقيّد حرية حركتهم، وحقّهم في العمل، وتنزع إنسانيتهم يوميًا. لكن لكلٍّ طريقته في الصمود.

تشير المقابلات التي أُجرِيت إلى أنّ الفلسطينيين الذين يمارسون الصمود يعيشون دأبًا يوميًّا للتحرّر. ويكشفون، من خلال سردهم قصص الصمود وتذكّرهم إيّاها وتفكّرهم فيها، عن بعد أكثر إنسانية لمسعاهم التحرّري. ومطلبهم تحرير فلسطين هو في جوهره مطلبٌ لتحرير أنفسهم. وكان الشّعار السابق "الحرية لفلسطين" قد ركّز بصورة أساسية على الأرض، مغفلًا البعد الإنساني للنضال الفلسطيني الذي يشمل أولئك الذين في الشتات(81). ويكشف المشاركون من برج البراجنة عن أنَّ قصصهم تتضمن مقاومةً، وردًا وتحويلًا لجميع أفعال نزع الإنسانية إلى أفعال تحرر. وتمتدّ هذه القصص عبر أزمنة وجغرافيات مختلفة لتُلهِم جماعتها ألّا تستسلم.

2. سيولة الصمود الزمنية والجغرافية

عند الكلام على الصمود، يبدو المشاركون مدركين أنَّ التجربة الفلسطينية متغايرة، ولا تمكن مجانستها. وعلى الرغم من أنَّ لنضالهم جذرًا مشتركًا - هو الاستعمار الاستيطاني - فإنَّ العنف الاستعماري الاستيطاني المُمارَس عليهم يتجلّى بأشكال مختلفة باختلاف الزمان والمكان. ويشدّد المشاركون على قصص الصمود ويسردونها أبعد من مخيمهم وزمنهم الحالي، ليصوّروا علاقتهم الدورية بالزمان والمكان. يقول هلال: "كنّا نسمع ونحن نكبر عن صمود برج البراجنة [خلال حصار المخيم في عام 1985]، ومخيّم تل الزعتر (1976) ومحاربي قلعة شقيف (1982) وساحات معارك بيروت التي تعرف أيضًا بمعارك الفنادق (1975)، وكيف صمدت النساء في عين الحلوة خلال الاجتياح [إشارة إلى الغزو

(81) تتحدّى المقتطفات فصل الجسد والعقل والأرض، وتشير إلى جغرافيات جسدية تقع في المركز من مطلب العودة إلى الأرض، في حين لا يهتمّ الشعار لهذه الجغرافيات الجسدية.

الإسرائيلي] (1982). كنا نكبر، وبدأنا نسمع عن الصمود أو نتعرّف إلى الصمود في الحوادث التي جرت في لبنان.

المواقع والحوادث كلها التي ذكرها هلال، تكرّرت على لسان المشاركين باعتبارها حوادث محورية في التاريخ الفلسطيني في لبنان، وهو تاريخٌ يمضي أبعد من عام 1948 والنكبة/ مشكّلًا وعيًا نقديًا لواقع هؤلاء المشاركين. وتراوح القصص بين مواجهاتٍ مباشرة تتضمّن كفاحًا مسلحًا ضد جنود إسرائيليين أو أحزاب يمينية فاشية في لبنان، إلى قصص بقاءٍ وجَلَد ومثابرة وممارسات تغيير، بدلًا من أفعال استسلام.

من أكثر القصص التي رواها المشاركون قصة مخيّم عين الحلوة (أكبر مخيم فلسطيني في لبنان) وأفعال نسائه في عام 1982 بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان؛ إذ قُصِف المخيم، و"هدمته الجرّافات الإسرائيلية في محاولة لإجبار سكّانه على الانتقال أبعد شمالًا"[82]. واعتُقِل حوالى تسعة آلاف رجلٍ ونُقِلوا إلى معسكر أنصار (في جنوب لبنان)، بينما تُرِكت النساء في ملاجئ ينتظرن انتهاء القصف. تستذكر امرأة من عين الحلوة[83]: "حين غادرنا الملجأ، كانت البيوت كلّها مُدمَّرة، والطرق ممتلئة بالأنقاض، وأنابيب المياه مكسورة، ومشينا نحو المجهول". ما وصفته النساء بالمجهول هو ما يتذكّره المشاركون بصفته فصلًا من التاريخ الفلسطيني في لبنان كان حافلًا بصمود النساء الفلسطينيات اللواتي قمن بدور حاسم في إعادة إعمار المخيم وإعالة أسرهم، بينما كان الرجال أسرى. تُؤكّد قصة صمود نساء عين الحلوة، هنا، المثابرة والعزم والتغيير في أوقات الفظائع الشنيعة والمحن.

على الرغم من أنَّ معظم هذه الحوادث وقعت بين عامي 1975 و1990، فإن المشاركين الذين تراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين عامًا كانوا على دراية تامّة بهذه القصص، ويمكنهم سردها بالتفصيل، كما لو أنهم عاشوها: "آخر مرّة سمعت فيها قصّة صمودٍ، كنت أسمعها من شخصٍ في (حركة التحرير الوطني الفلسطيني) فتح منذ بضعة أيامٍ، كان يحكي عن حرب المخيم والحصار. كان الموضوع واسعًا نوعًا ما، وروى القصّة بالتفصيل".

أشار المشاركون أيضًا إلى تجمُّعات حديثة يستذكرون فيها تلك الحوادث، ما يشير إلى الأهمية والحضور المستمرّين لهذه القصص في مخيم برج البراجنة. ويبدو أن قصص الصمود تتعالى على الزمان والمكان؛ فتوجد في حوارٍ مع حوادث فظيعة عديدة، وفي مواجهة مع منظومات الاضطهاد. ولذلك من الضروري التعمّق في استكشاف الصلة بين قصص الصمود والأفعال التي تُرشِدها تلك القصص وتُلهِمها في حياة المشاركين الحاضرة. ولهذا، يسعى المبحث التالي للإجابة عن السؤال: كيف يُعبّر المشاركون عن صمودهم في مخيم برج البراجنة؟ وما دور الصمود في الرد على الاستعمار الاستيطاني والدولة اللبنانية؟

(82) Mohsen Mohammed Saleh, *History of Palestine: A Methodological Study of a Critical Issue* (Cairo: Al–Falah Foundation, 2005), p. 98.

(83) "The Kingdom of Women: Ein el Helweh," *Al Jana*, YouTube, 1/10/2010, accessed on 20/7/2023, at: https://tinyurl.com/38pz76rp

3. الصمود أبعد من الحدود الاستعمارية الاستيطانية المفروضة

أ. أهمية المخيم

تُفصِّل نقاشات المشاركين عن المخيم في الكيفية التي تجعل من المخيم ذاته ردًّا على الاستعمار الاستيطاني ومحاولات المحو الصهيونية كلها. فمع كلّ طبقة يبنونها فوق غرفهم، ومع كلّ وليدٍ جديد، يرى المشاركون القاطنون في مخيم برج البراجنة أنّهم يردّون على هدف الصهيونيين في إلغائهم، بتأكيد وجودهم. يروي أحمد: "هناك قول قديم لرئيس وزراءٍ إسرائيلي اعتاد قوله: 'غدًا يموت الكبار، وينسى الصغار'، هل سمعته؟ هنا في المخيم، نضمُّ الأطفال إلى نشاطاتنا لنقول إننا على قيد الحياة، وإن الأطفال لم ينسوا. التاريخ لم يُكتَب البارحة، بل يُكتَب اليوم وفي كل يوم. كل يومٍ يمضي ويبقى فيه المخيم، نقول للصهيونيين إننا سنعود، إننا لم نستسلم".

يعكس اقتباس أحمد فاعلية "عدم النسيان"، وبذلك يعاكس التذكّر، من خلال "الإخبار"، سردية الصهيونيين التي تُسكِت التاريخ الفلسطيني وتُلفِّقه. وعلاوة على ذلك، يفرض "عدم النسيان" وجود الفلسطينيين ردًا على أفعال الإقصاء الحالية والمنتظرة مستقبلاً. وهذا ما توضحه مشارِكة أخرى، هي منال: "لو توقفنا عن إقامة الأُسَر، لابتهج الصهيونيون، لأننا نكون تخلّينا عن حقّنا بالحياة. لكننا لن نتوقّف عن الحياة. نعم، الحالة صعبة كما كانت دائمًا، لكنّنا [الفلسطينيين] لطالما وجدنا سُبلاً. الصمود يولد من المعاناة والنضال، والمخيم هو البرهان".

تكشف منال أيضًا عن صلة بالمخيم بوصفه فضاء لـ "خلق فلسطين"؛ إذ بنى سكان مخيم برج البراجنة نسخةً عن شمال فلسطين، وغالبًا ما أشار المشاركون إلى الأحياء بأسماء قرًى فلسطينية. وفي حالات أخرى، يشير السكّان أيضًا إلى الروابط، وهي تداعيات لأسماء قرى توفّر خدماتٍ لأولئك المنحدرين من تلك القرى. يُشكّل المخيم، بالنسبة إلى المشاركين، "جزءًا من فلسطينَ"، و"هويةً"، و"رمزًا للصمود". يقول كمال: "المخيم في حد ذاته صمود، لأنه [...] إن مشيت في الأزقّة، فيه [المخيم] كلّه، أينما ذهبت، هناك على الدوام حقّ العودة، وعلى الدوام هناك العلم الفلسطيني على الجدار، كلّ شيء يؤكّد ذلك، برهان كبير على الصمود".

ب. الجداريات ردًّا على التجزئة/ الحدود

أشار المشاركون مرارًا، من خلال التركيز على أزقّة المخيم، إلى أهمية الرموز الفلسطينية وسيطرتها على حياتهم اليومية. ترك التشريد واللجوء الفلسطينيين مجزّئين ومبعثرين حول العالم، ومع كلّ جدارٍ وحدود يبنيها الصهيونيون لفصل الفلسطينيين بعضهم عن بعضهم، يتأمّل الفلسطينيون القاطنون في مخيم برج البراجنة في أهمية الوحدة الفلسطينية والترابط من خلال الفن.

شارك هلال بمبادرة لرسم معظم الجداريات في المخيّم. يقول: "كانت لدينا منهجية، بدأنا برسم تلك الجداريات لننقل رسالةً وليس بداعي الرسم وحده. أصبح الرسم على الجدران شيئًا أساسيًا بالنسبة إلينا [...] رسمنا 'جسر العودة' و'انتفاضة السكاكين'، والعديد من الجداريات عن غزّة

والرهائن، والـ 'BDS' في جورة الطراشحة (منطقة في المخيم المقيمون فيها من منطقة ترشيحا في فلسطين)".

الشكل (1)

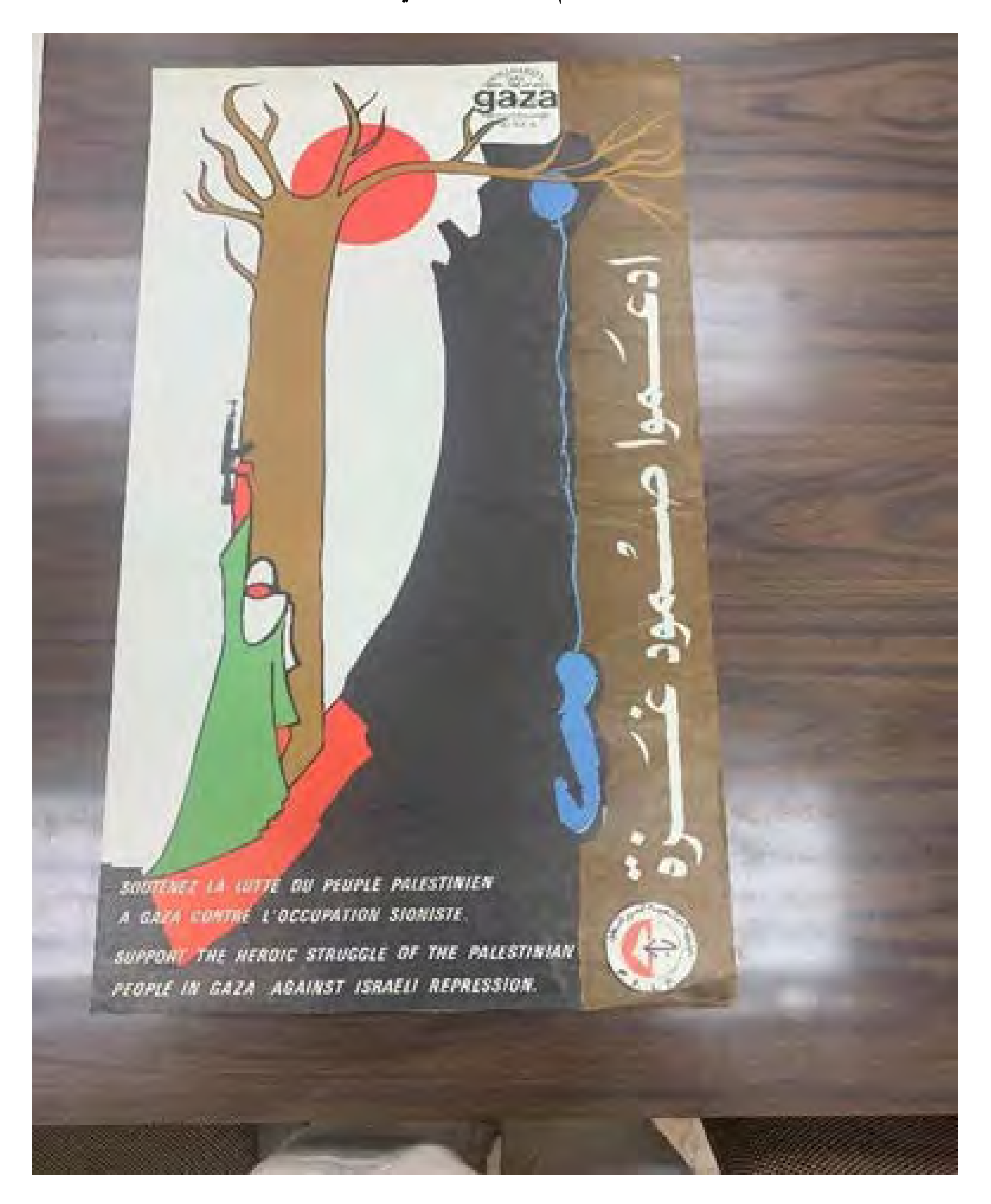
جدارية في مخيم برج البراجنة

المصدر: من إعداد الباحث (2022).

رُسِمت تلك الجداريات كلها بغية أن يبقى الشعب مرتبطًا بالقضية وبما يحدث في فلسطين، ولتسليط الضوء على أن الصمود أبعد من المخيم، فيكون الهدف بذلك أن "تُحفَر في العقول" الرسائل السياسية المضمنة في الرسوم. يتابع هلال: "أي قضية صمود أو عملية صمود، سواء كانت في الضفة الغربية أم في غزّة، نسلّط الضوء عليها مباشرة، ونقول: انظروا، الشعب الفلسطيني ما زال حيًّا، ما زال صامدًا، ما زال يُنجِب جيلاً جديدًا يثبت أنه صامد".

الشكل (2)

دعم الصمود البطولي



المصدر: ملصق من أرشيف مؤسسة الدراسات الفلسطينية (بيروت).

كثيرًا ما كان استخدام الفن كمقاومة أداةً حاسمة بالنسبة إلى القضية الفلسطينية؛ سواء بالملصقات أم بالشعر، ففي كلّ حقبة، يستخدم الفلسطينيون الأدوات كلها المتاحة لهم لتعزيز نضالهم (يُنظَر الشكل 2). وعلى سبيل المثال، درس الأديب غسان كنفاني (1936–1972) العلاقة بين الشعر والمقاومة

بين عامي 1948 و1966[84]، ودرس آخرون أدوار الكتابة على الجدران والجداريات في فلسطين[85]. وبالمثل، فإنَّ دراسة الجداريات باعتبارها ردًّا على الاستعمار الاستيطاني، تُعزّز عمليات المقاومة، وتُبرز حق العودة والثقافة الفلسطينية في حياة سكّان المخيم، وتشكّل ميدانًا ثاقبًا للاستقصاء، يستحق استكشافًا عن كثب أبعد من نطاق هذا البحث.

ج. الصمود ردًّا على اضطهاد الدولة اللبنانية

تحدّث المشاركون عن الممارسات والأفعال المرتبطة باضطهادهم على يد منظومة قضائية تُجرّدهم من حقوقهم الأساسية وتُقصيهم باستمرار، وتمارس التمييز ضدّهم لكونهم فلسطينيين. والمثال الأبرز الذي قدّمه المشاركون، تعلّق بحقّهم في العمل والتعليم. شدّد كثيرون منهم على أنَّ الردّ على اضطهاد الدولة اللبنانية وقوانينها التمييزية، يوجب على الفلسطينيين في المخيم أن يكونوا يدًا واحدة في التعاون والتنسيق، وأعطوا أمثلة عن مناسبات جمعية مثل ثورة عام 2019 ضد قانون العمل، ومبادرات التضامن خلال وباء فيروس كورونا المستجد (كوفيد–19)، وما اشتملت عليه من حملات تلقيح وتوزيع كمّامات وحملات جمع تبرعات لمساعدة السكان في فواتيرهم الصحية وغيرها. وأفصح المشاركون، عند سردهم هذه المناسبات وربطها بالصمود، عن الكيفية التي يعيشون بها في ظلّ منظومات اضطهاد متشابكة، ما يجعل تخطّي أحدها خطوة نحو تخطي أخرى. ذلك أنّ هدفهم الأسمى، في النهاية، هو تفكيك هذه المنظومات كلها، وأن يبلغوا التحرّر والقدرة على عيش "حياةٍ كريمة". يصف علي هذه العلاقة بالقول: "قد لا يكون الاعتراض على قانون العمل مرتبطًا بالقضية الفلسطينية ارتباطًا مباشرًا، لكنّه جسر. إن حقّنا بعيش حياة كريمة هو الذي سيوصلنا إلى فلسطين. ولذلك، عندما أدافع عن هذا الحق، أُدافع عن فلسطين، وعن حقّي في أن أكون فلسطينيًا في لبنان".

تحدث مشاركون آخرون عن حوادث فردية يعيشونها يوميًا، ترتبط بالعنصرية والتمييز. يعتبر كمال عمله في منظمة غير حكومية لبنانية، في مكاتب ومع موظفين لبنانيين، إنجازًا وفعلَ صمودٍ، لأنه يستطيع أن يعمل حيث لم يستطع أي فلسطيني قبله. ويتوسّع كمال في كيفية مقاومته "التمويه" مع الجماعة اللبنانية، فيقول: "لا يناسبني أن أتكلّم بلهجةٍ داخل المخيم ثمّ أغير لهجتي عندما أمرّ بالحاجز خارج المخيّم. إنّه لتحدٍّ وصمود سأواصله لسببٍ واحد: لأُظهِر للشخص العنصري الجالس قبالتي، أننا سواسية، أنا وأنت، لا فرق بيننا سوى المؤهّلات التي نمتلكها".

تشتمل حوادث أخرى على قصص لخرّيجين يافعين درسوا الهندسة والطب وإدارة الأعمال

(84) Ghassan Kanafani, *Literature of Resistance in Occupied Palestine 1948–1966* (Beirut: Institute for Arab Research, 1982).

(85) يُنظَر:

Craig Larkin, "Jerusalem's Separation Wall and Global Message Board: Graffiti, Murals, and the Art of Sumud," *The Arab Studies Journal*, vol. 22, no. 1 (2014), pp. 134–169; Christopher Oshinski, "The Art of Resistance: 'Sumud', Graffiti, and the Palestinian Contestation of the Apartheid Wall in the West Bank," Master's Thesis, George Mason University, Fairfax, 2018.

واختصاصات أخرى، لكن يُقال لهم دومًا: "عذرًا، نحن لا نوظّف الأجانب". وقد ذكر المشاركون أنَّ هؤلاء الخرّيجين الشباب يتّجهون إلى افتتاح متاجرهم الصغيرة الخاصة في المخيم، للبقاء بدلًا من الاستسلام.

أخيرًا، تكشف محادثة مع رانيا معضلة ما هو داخليّ إزاء ما هو خارجي في الكيفية التي يرى بها الفلسطينيون المخيم، مقارنة بغير الفلسطينيين. وتفصّل رانيا كم هي فخورة بما حقّقه الفلسطينيون في مخيم برج البراجنة منذ عام 1948، على الرغم من المعاناة، والفظائع، والفقر: "أتى أهلي إلى هنا وعاشوا في خيام؛ كان لهم حمّامٌ واحد لكلّ الحي. وبنوا سقفًا فوق رؤوسهم، وتمكّنوا من بناء مزيد من الطبقات لأولادهم. فهم [الأجانب] يرون المعاناة والأزقة هنا في المخيم، أمّا نحن، فنرى الإصرار والتغيير".

من الضروري أن نشير هنا إلى أن قصص المشاركين تسلّط الضوء على نضال من أجل الأنسنة، يجب أن يكون أوسع ارتباطًا بهدفهم الرامي إلى التحرّر. وكما قال كريم: "هدفنا هو التحرّر"؛ لكن هذه ليست مطامح أساسية، كما قد يحسب الخارجيون أهداف الفلسطينيين، ولا هي مجرّد حوادث معاناة، فما يرشد النضال الفلسطيني هو إرادة التغيير وعدم الاستسلام. وهذا ما يلتقي مع تحليل فريري للمُضطهَدين؛ إذ يوضح: "أنهم [المُضطهَدون] يقاتلون لا للتحرر من الجوع فحسب، بل من أجل [...] حرية الخلق والبناء، التساؤل والمغامرة. ومثل هذه الحرية تقتضي أن يكون الفرد فاعلًا ومسؤولًا"[86].

لكن حرية الخلق والبناء هذه موجودة أصلًا في المخيمات، على الرغم من الاضطهاد المستمر، وفي الطرائق التي حوّل بها الفلسطينيون مخيماتهم إلى بيوت وأحياء. وبهذا المعنى، ليست الحرية مقصدًا نهائيًا أو حالة نهائية، بل هي سيرورة: سيرورة يشارك فيها الفلسطينيون كل يوم وهم يبنون حياتهم في المخيمات وفي غير مكان. وهذه السيرورة الداخلية من صنع الحرية، بغض النظر عن السياسات الخارجية، لا تقتضي فاعلين خارجيين، فهي تنبع حصريًا من روح اللاجئين الفلسطينيين، ومن صمودهم.

خاتمة

على الرغم من إقرار الفلسطينيين في مخيم برج البراجنة أنّ المحن والفظائع قد تُرهق وتُمرض، فإنّهم يؤكّدون أنّ استمرار الحياة رهنٌ باستمرارهم في الحفاظ على ثقافتهم وكفاحهم من أجل التحرّر. والصمود هو جزءٌ لا يتجزّأ من حياتهم اليومية، يشتمل على تفكّر بقصص تمتد عبر أزمنة وأماكن شتّى، وتلهم تلك القصص أفعالًا تردّ على شروط الفلسطينيين المُضطربة الحالية، المُحدَثة بأيدي الاستعمار الاستيطاني والدولة اللبنانية. والصمود، بوصفه مصطلحًا نجا من محاولات الصهيونيين التجزئة والغزو الثقافي، يبدو محافظًا على معنى الاستمرار الثقافي والتاريخي العابر للأجيال والطوباوي والجمعي

(86) Freire, p. 68.

والباقي؛ ففعل (أفعال) الصمود ينطوي على الوحدة والتنسيق والتعاون في وجه العنف البنيوي، وفي وجه منظومات الاضطهاد كلها التي يعيش الفلسطينيون في ظلّها.

ما يغلب حاليًا على البحوث والخطاب الأكاديمي من تركيز على الصدمة الفردية، يعمّي أبعاد الصمود التوكيدية والجمعية والقادرة، كما أن تركيز هذه البحوث على ما يعانيه الفلسطينيون وما يفتقرون إليه، ينفي إمكان ممارستهم سيرورة صنع الحرية في حياتهم اليومية في المخيمات، كما يُعمّي أفعال الفلسطينيين منذ إنشاء المخيم في بناء الجماعات والحيوات فيه. وللتغلّب على هذا الخطاب الفرداني، وتفكيك استعمار أفكار الصمود، والانخراط بحق في إبستيمولوجيات المُضطهَدين والافتراق عنها، يجب أن تستهدي المقابلات بحكاية القصص وتواريخ الجماعات أكثر من ذي قبل، بدلًا من أن تُصنَّف تبعًا لمصطلحات وأهدافٍ إنسانية و/ أو نفسية. تنطوي حكاية القصص على إمكان الإحاطة بالكيفية التي يفهم بها الفلسطينيون الصمود، والكيفية التي ييسّر بها صناعتهم معنى نضالهم. ولا يساعد إحلال كلمات أو نماذج مفهومية أخرى محلّ الصمود على الإحاطة بمعاني الواقع الفلسطيني المنوعة، ولا على تطهير منطلقه التحرّري.

المراجع

References

العربية

منّاع، سامر. **أن تكون فلسطينيًا في لبنان**. بيروت: دار نلسن، 2015.

الأجنبية

Abdulrahim, Sawsan & Marwan Khawaja. "The Cost of Being Palestinian in Lebanon." *Journal of Ethnic and Migration Studies*. vol. 37, no. 1 (2011).

Adams, Glenn et al. "Psychology as a Site for Decolonial Analysis." *Journal of Social Issues*. vol. 78, no. 2 (2022).

Atallah, Devin G., Gonzalo Bacigalupe & Paula Repetto. "Centering at the Margins: Critical Community Resilience Praxis." *Journal of Humanistic Psychology*. vol. 61, no. 6 (2021).

Badarin, Emile. "Localizing Resilience: Discursive Projections, Entrapments and Domination." *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 15 (2021).

Barakat, Kholoud Saber & Pierre Philippot. "Beyond Trauma, What Kept them Going? An Analysis of the Lives and Narratives of Five Syrian Women in Lebanon." *Middle East–Topics & Arguments*. vol. 11 (2018).

Baylouny, Anne Marie. "Fragmented Space and Violence in Palestine." *International Journal on World Peace*. vol. 26, no. 3 (2009).

Braun, Virginia & Victoria Clarke. *Successful Qualitative Research: A Practical Guide for Beginners*. London: Sage, 2013.

Breda, Adrian D. Van. "Developing the Notion of Ubuntu as African Theory for Social Work Practice." *Social Work*. vol. 55, no. 4 (2019).

Busse, Jan. "Everyday life in the face of conflict: Sumud as a spatial quotidian practice in Palestine." *Journal of International Relations Development*. vol. 25, no. 3 (2022).

Damrosch, David. *World Literature in Theory*. Oxford: Wiley, 2014.

Eatough, Virginia & Jonathan A. Smith. "I feel like a Scrambled Egg in my Head: An Idiographic Case Study of Meaning Making and Anger Using Interpretative Phenomenological Analysis." *Psychology and psychotherapy: Theory, Research and Practice*. vol. 79, no. 1 (2006).

Eggerman, Mark & Catherine Panter–Brick. "Suffering, Hope, and Entrapment: Resilience and Cultural Values in Afghanistan." *Social Science & Medicine*. vol. 71, no. 1 (2010).

Fassin, Didier & Richard Rechtman. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Fassin, Didier. "The Humanitarian Politics of Testimony: Subjectification through Trauma in the Israeli–Palestinian Conflict." *Cultural Anthropology*. vol. 23, no. 3 (2008).

Freire, Pablo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: The Continuum Publishing Corporation, 1970.

Ghouzal, Ferial. *Edward Said and Critical Decolonization*. Cairo: American University in Cairo Press, 2007.

Guidry, John, Michael D. Kennedy & Mayer Zald (eds.). *Globalizations and Social Movements: Culture, Power and the Transnational public sphere*. Arbor: University of Michigan Press, 2000.

Hakim, Nader et al. "Turning the Lens in the Study of Precarity: On Experimental Social Psychology's Acquiescence to the Settler–Colonial Status Quo in Historic Palestine." *British Journal of Social Psychology*. vol. 62 (2022).

Hammad, Jeyda & Rachel Tribe. "Culturally informed resilience in Conflict Settings: A Literature Review of Sumud in the Occupied Palestinian Territories." *International Review of Psychiatry*. vol. 33, no. 1–2 (2021).

Hilal, Jamil. "The Fragmentation of the Palestinian Political Field: Sources and Ramifications." *Contemporary Arab Affairs*. vol. 11, no. 1–2 (2018).

Kanafani, Ghassan. *Literature of Resistance in Occupied Palestine 1948–1966*. Beirut: Institute for Arab Research, 1982.

Larkin, Craig. "Jerusalem's Separation Wall and Global Message Board: Graffiti, Murals, and the Art of Sumud." *The Arab Studies Journal*. vol. 22, no. 1 (2014).

Makkawi, Ibrahim. "Towards an Emerging Paradigm of Critical Community Psychology in Palestine." *The Journal of Critical Psychology, Counselling and Psychotherapy* (Summer 2009).

Maldonado–Torres, Nelson. "On the Coloniality of Human Rights." *Revista Crítica de Ciências Sociais*. vol. 114 (2017).

________. "Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality." *Fondation Frantz Fanon* (2016). at: https://bit.ly/3OneQA5

Malik, Zah. "Staying Human, Informing Resistance: a Study of Contemporary Palestinian Sumud." *Academia education* (2013).

Marie, Mohammad, Ben Hannigan & Aled Jones. "Social Ecology of Resilience and Sumud of Palestinians." *Health*. vol. 22, no. 1 (2018).

McManus, Philip. *Relentless Persistence: Nonviolent Action in Latin America*. Philadelphia: New Society Pub, 1991.

Meari, Lena. "Reconsidering Trauma: Towards a Palestinian Community Psychology." *Journal of Community Psychology*. vol. 43, no. 1 (2015).

Milich, Stephan & Lamia Moghnieh. "Trauma: Social Realities and Cultural Texts." *Middle East–Topics & Arguments*. vol. 11 (2018).

Millon, Theodore, Robert F. Krueger & Erik Simonsen (eds.). *Contemporary Directions in Psychopathology: Scientific Foundations of the DSM–V and ICD–11*. Guilford: The Guilford Press, 2010.

Nakhleh, Emile A. "The West Bank and Gaza: Twenty Years Later." *Middle East Journal*. vol. 42, no. 2 (1988).

Nakhleh, Khalil. *The Myth of Palestinian Development: Political Aid and Sustainable Deceit*. Jerusalem: PASSIA, 2004.

Nassar, Jamal Raji & Roger Heacock. *Intifada: Palestine at the Crossroads*. Connecticut: Greenwood Publishing Group, 1990.

Nelson, B.D. et al. *Examining the Needs of at–Risk Youth in the Middle East and North Africa: A Multi–Method Landscape Analysis and Systematic Literature Review*. Boston, MA: Harvard Humanitarian Initiative (Harvard University), 2015.

Nguyen–Gillham, Viet et al. "Normalising the Abnormal: Palestinian Youth and the Contradictions of Resilience in Protracted Conflict." *Health & Social Care in the Community*. vol. 16, no. 3 (2008).

Oshinski, Christopher. "The Art of Resistance: 'Sumud', Graffiti, and the Palestinian Contestation of the Apartheid Wall in the West Bank." Master's Thesis. George Mason University. Fairfax. 2018.

Peteet, Julie. *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

Ramadan, Adam. "Spatialising the Refugee Camp." *Transactions of the Institute of British Geographers*. vol. 38, no. 1 (2013).

Rangitsch, Spencer. "Tracing Symbolic Discourse of Steadfastness and Resistance: Collective Memory, Social Practive and Palestinian (trans) Nationalism." Master thesis. Central European University. Budapest, 2007.

Rijke, Alexandra & Toine van Teeffelen. "To Exist Is to Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday." *Jerusalem Quarterly*. vol. 59 (2014).

Rmeileh, Rami. "'Sumud is to Always be One Hand': Culturally Informed Resilience Among Palestinian Refugee Men in Lebanon." Master's thesis. University of Oslo. Oslo. 2021.

_________. "73 Years Later: What life is like for Palestinian refugees in Lebanon: highlighting lived Experiences and Sustainable Policy–Oriented Solutions." *Office of MEP Margrete Auken* (January 2021). at: http://bitly.ws/H4e3

Rubenberg, Cheryl A. "The Civilian Infrastructure of the Palestine Liberation Organization." *Journal of Palestine Studies*. vol. 12, no. 3 (1983).

Said, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Saleh, Mohsen Mohammed. *History of Palestine: A Methodological Study of a Critical Issue*. Cairo: Al–Falah Foundation, 2005.

Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. New York: Routledge, 2014.

Sazzad, Rehnuma. "Mahmoud Darwish's Poetry as Sumud: Palestinian Resistance to Israeli Occupation and Subjugation." *Interventions*. vol. 18, no. 3 (2016).

Shalhoub–Kevorkian, Nadera. "Living death, recovering life: Psychosocial resistance and the Power of the Dead in East Jerusalem." *Intervention*. vol. 12, no. 1 (2014).

Shehadeh, Raja. *The Third Way: Journal of the Life in the West Bank*. London: Quartet Books, 1982.

Summerfield, Derek. "A Critique of Seven Assumptions Behind Psychological Trauma Programmes in War–Affected Areas." *Social Science & Medicine*. vol. 48, no. 10 (May 1999).

Swedenburg, Ted. "The Palestinian Peasant as National Signifier." *Anthropological Quarterly*. vol. 28 (1990).

________. *Seeing Double: Palestinian/American Histories of the Kufiya*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Tamari, Salim. "The Palestinian Movement in Transition: Historical Reversals and the Uprising." *Journal of Palestine Studies*. vol. 20, no. 2 (1991).

Tartir, Alaa & Timothy Seidel (eds.). *Palestine and Rule of Power: Local Dissent vs. International Governance*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

Teeffelen, Toine Van & Victoria Biggs. *SUMUD: Soul of the Palestinian People*. Bethlehem: AEI–Open Windows, 2011.

Theodossopoulos, Dimitrios. "On De–Pathologizing Resistance." *History and Anthropology*. vol. 25, no. 4 (2014).

Zraly, Maggie & Laetitia Nyirazinyoye. "Don't let the Suffering Make you Fade Away: An Ethnographic Study of Resilience Among Survivors of Genocide–Rape in Southern Rwanda." *Social Science & Medicine*. vol. 70, no. 10 (2010).





خالد منّة
ديدي لوساوت
رضا حمزة بوجانة
سليم شنّة
عادل أورابح

عبد القادر عبد العالي
عبد النور بن عنتر
عدنان نويوة
عربي بومدين

كمال جعلاب
محمد حمشي
محمد نعيمي
ياسر درويش جزائرلي
يامين بودهان

تحرير: محمد حمشي

حراك 22 فبراير 2019 في الجزائر

انتفاضة واحدة ومقاربات شتّى

يتطرق الكتاب إلى حراك 22 فبراير 2019 في الجزائر، بأبعاده المتعددة والمعقدة، المحلية والإقليمية والدولية، والمادية والاجتماعية والخطابية، والسياسية والاقتصادية والأمنية والقانونية. يضمّ الكتاب، بين دفّتيه، أربعة عشر فصلًا، تُناقش طيفًا واسعًا من الإشكاليات والأطروحات التي يمكن جمعها في ستة محاور رئيسة يلتقي عند بعضِها أكثرُ من فصل، وينفرد بنقاش بعضِها الآخرِ فصلٌ واحد؛ وهي: المحلي والإقليمي في حراك 22 فبراير وسرِدية "الاستثناء الجزائري"؛ تمثلات الهوية والتاريخ في حراك 22 فبراير؛ مواجهة السلطةِ حراكَ 22 فبراير بالخطابة بدلًا من الدبابة؛ مفارقة الانكشاف أمام الاضطرابات الجيوسياسية وغياب دور العامل الخارجي؛ الاقتصاد السياسي بوصفه كتلة الجليد تحت سطح الانتقال الديمقراطي؛ استجابة السلطة لمطالب الحراك عبر مسارين لا يلتقيان، دستوريٌّ خطّي وسياسيٌّ غير خطّي.



ترجمة

Translated Paper



الخيمة (1)، 60x80 سم، أكريليك على قماش (2023).
The Tent (1), 60x80 cm, acrylic on canvas (2023).


المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/OITM6428

كليفورد غيرتز | Clifford Geertz*
ترجمة عومرية سلطاني | Translated by Aoumria Soltani**

محاضرة فارقة: مناهضةُ مناهضةِ النسبية***

Distinguished Lecture: Anti Anti–Relativism

ملخص: يناقش كليفورد غيرتز في هذه المقالة مناهضة مناهضةِ النسبية، وغرضه ليس الدفاع عن النسبية؛ بل نقد مناهضة النسبية بوصفها خطابًا. ثمّ يلحظ كيفية تصور الأنثروبولوجيا على أنها مصدر كل الشرور بسبب ارتباطها بالنسبية الثقافية. فيتساءل عن أسباب ظهور هذا الخطاب، ويحاجّ بأن الأنثروبولوجيا، تاريخيًا، لم تكن حقلًا نسبيًا، ولم تكن النظرية الأنثروبولوجية، بوصفها كذلك، هي التي جعلت الحقل يبدو كأنه حجة ضخمة ضد الإطلاقية في الأحكام الإدراكية والجمالية والأخلاقية، بل كانت البيانات الأنثروبولوجية. وفي هذا الصدد، تستكشف المقالة ردتَي فعل رئيستَين تسمان مناهضة النسبية: محاولة العودة إلى مفهوم مستقل عن السياق عن "الطبيعة البشرية"، مع التركيز على مفهوم الانحراف الاجتماعي؛ ومحاولة العودة إلى مفهوم آخر ذي صلة هو "العقل البشري"****.

كلمات مفتاحية: النسبية، النسبية الثقافية، الأنثروبولوجيا، الثقافة، الطبيعة البشرية، العقل.

Abstract: In this article, Clifford Geertz offers a rigorous critique of anti–relativism. He does not seek to defend relativism so much as criticize anti–relativism as a discourse, deriding the association of anthropology with cultural relativism. He questions the reasons for the emergence of this discourse, and argues that, historically, anthropology was not a relative field, nor was it anthropological theory that has made the field seem to be a massive argument against absolutism in thought, morals, and esthetic judgment, but rather anthropological data. In this regard, the article explores two main reactions that characterize anti–relativism: the attempt to reinstate a context–independent conception of "human nature", with an emphasis on social deviance; and in turn to reinstate the "human mind".

Keywords: Relativism, Cultural Relativism, Anthropology, Culture, Human Nature, Human Mind.

* أستاذ العلوم الاجتماعية في معهد الدراسات المتقدمة في برينستون، الولايات المتحدة الأميركية (1926–2006).
Professor of Social Science, Institute for Advanced Study in Princeton, US (1926–2006).

** مترجمة جزائرية.
Algerian Translator. Email: omriasoltani@gmail.com

*** هذا النص ترجمة عن الإنكليزية للدراسة المنشورة في:
American Anthropologist, New Series, vol. 86, no. 2 (June 1984), pp. 263–278.

**** المترجمة The Translator.

أولًا

لا ينفق الباحث وقتًا وجهدًا أفضل من طرقه ما يُرهب. وما أود السعي وراءه هاهنا هو النسبية الثقافية. وليس همّي النسبية لذاتها، إذ هي بين ظهرانينا مثل أسطورة ترانسيلفانيا Transylvania[1]، بل الرهبة غير المؤسَّسة المرتبطة بها. وهي بلا أساس، لأن العواقب الأخلاقية والفكرية التي يُفترض عمومًا أنها تنسِل من النسبية - مثل الذاتية، والعدمية، وانعدام الاتساق، والميكافيلية، والغباء الأخلاقي، والعمى الجمالي وغيرها - لا تنبع منها في واقع الحال، ولأن العوائد التي يُفترض أن تتأتى من الإفلات من قبضتها، والمتعلقة في الغالب بمعرفة أكثر نقاءً، تُعدّ مضللة.

لكي أكون أكثر تحديدًا، ليس في نيّتي أن أدافع عن النسبية Relativism، فهذا مصطلح قُتل بحثًا على أيّ حال، وقضية خيضت بشأنها معارك الأمس، بل هدفي أن أهاجم مناهضة النسبية Anti–Relativism، التي يبدو لي أنها تشهد صعودًا واسعًا وتتخذ شكل نسخة مبسطة عن خطأ قديم[2]. فأيًّا كانت النسبية الثقافية أو أيًّا كانت أصولها (وليس ثمة واحد في المئة من منتقديها يعرف ذلك)، فإنها تُستخدم هذه الأيام شبحًا لإبعادنا عن طرائق معيّنة في التفكير لدفعنا في اتجاه آخر. وبما أن طرائق التفكير التي نُدفع عنها تبدو لي أكثر إقناعًا من تلك التي نُدفع نحوها، وبما أنها تنتمي إلى قلب التراث الأنثروبولوجي، أود أن أطرقها في هذه المقالة. وشأن ذلك شأن طرد الشياطين؛ لا مناص من أن نمارسه، لا أن ندرسه فحسب.

يهدف العنوان الكاشف، الذي اخترتُه ليكون مرآة أقدّم من خلالها هذا الجهد، إلى مواجهة وجهة نظر بدلًا من الدفاع عن وجهة النظر التي تدّعي أنها تتعارض معها. وقد دارت في ذهني عند اختياره مماثلة - منطقية، وليست تتعلق بالجوهر، ولذلك أثق بأنها سهلة الاستساغة - هي ما سُمي، في ذروة أيام الحرب الباردة (ولا شك في أنكم تتذكرون ذلك)، "مناهضةَ مناهضةِ الشيوعية". وهي لقب أُطلق على من عارضوا منا بشدة ما اعتقدنا أنه هوس بالخطر الأحمر، وقد أطلقه علينا من عدّوا هذا الخطر حقيقة مركزية في الحياة السياسية المعاصرة، مع تلميح - غير صحيح في الغالبية العظمى من الحالات - مفاده أننا كنا، بموجب قانون النفي المضاعف The law of the Double Negative، نحمل شيئًا من المودة السرية تجاه الاتحاد السوفياتي.

(1) منطقة تاريخية في رومانيا، أو الإمارة الأسطورية التي ارتبط بها اسم دراكولا، الأمير الذي تحوّل إلى مصاص دماء. وبقدر ما تبدو المدينة واقعية على الأرض، تزداد حكاياها الرمزية والفانتازية رسوخًا في الأسطورة والخيال. فالمنطقة، صعبة التضاريس، شكّلت طريقًا صعب المنال أمام العثمانيين في سعيهم نحو الغرب. وواقعيًا، كانت المنطقةَ المفتوحة فعلًا في اتجاه الغرب المتقدم والمستنير أمام شرقها المتأخر الغارق في الخرافة. ورمزيًا، دم دراكولا رمز يحمل التلويث إلى الدم النقي. وهنا مصدر الاستعارة في هذا النص؛ إذ الخوف من النسبية غير مؤسس تمامًا مثل الخوف من منطقة. (المترجمة)

(2) في كتاب **تاريخ عن الأنثروبولوجيا** *Une histoire de l'anthropologie*، يقول روبار دو لييج Robert Deliège في الفصل الذي خصصه لكليفورد غيرتز، إن غيرتز يفضّل البقاء غامضًا حين يتعلق الأمر بالحسم بين رؤيتَين، وإنه يُكثر من استخدام الأقوال المأثورة للتدليل على أفكاره. يصدّق هذا النص بالفعل على هاتين الملحوظتين. فغيرتز لا يفصل هنا في قضية النسبية، بل يقاربها من زاوية معاكسة. وفي النص استعارات كثيفة وأقوال مأثورة واستعانة بإحالات من الأدب. وسيلاحظ القارئ أننا آثرنا في ترجمتها أسلوبَين؛ البحث في معناها العميق بما يلائم سياقها وكثافة الرمز فيها، وترجمتها حرفيًا بحسب موضعها في النص ومقصِد المؤلف. الإحالات الكثيرة عل النص تتبع الغرض نفسه من هذا الهامش، وهو المساعدة في تبسيط النص وتقريبه للقارئ. (المترجمة)

أعيد القول إني أستخدم هذه المماثلة بالمعنى الشكلي؛ فلستُ أعتقد أن النسبيين شأنهم شأن الشيوعيين، ولا أن مناهضي النسبية هم مثل مناهضي الشيوعية، ولا أن أيّ شخص (أو لا يكاد أيّ شخص) يتصرف مثل جوزيف مكارثي Joseph McCarthy[3]. يمكننا أن نبني مماثلة مشابهة باستخدام الجدل بشأن الإجهاض. فمن يعارضون منا القيود القانونية المتزايدة على الإجهاض ليسوا، فيما أراه، مؤيدين للإجهاض، بمعنى أن نعتقد أن الإجهاض أمر رائع، وأنه كلما زاد معدل الإجهاض زادت رفاهية مجتمع ما؛ بل نحن "مناهضون لمناهضة الإجهاض" لأسباب أخرى لا أحتاج إلى سردها. في هذا الإطار، لا يعمل النفي المضاعف بالطريقة الاعتيادية، وهاهنا تكمن جاذبيته البلاغية؛ إذ يمكّننا من رفض شيءٍ ما من دون أن نلزم أنفسنا بما نرفضه، وهذا تحديدًا ما أريد أن أفعله مع مناهضة النسبية.

لا مناص، إذًا، من مقاربة هذه المسألة برويّة، عبر التفسير والتبرير شيئًا فشيئًا، لأنه كما يخبرنا الفيلسوف وعالم الأنثروبولوجيا جون لاد[4]؛ "جميع التعريفات الشائعة لـ [...] النسبية صاغها معارضوها [...] وهي تعدّ تعريفات مطلقة"[5]. (ينصبّ تركيز لاد المباشر على كتاب إدوارد ويسترمارك Edward[6] Westermarck الشهير؛ لذلك فهو يقصد "النسبية الأخلاقية" على وجه الخصوص، لكن الفكرة هاهنا عامة: في حالة "النسبية المعرفية" يمكننا أن نحيل على هجوم إسرائيل شيفلر[7] على توماس كون Thomas Kuhn[8]، وبشأن "النسبية الجمالية" نحيل على النقد الذي كاله واين بوث Wayne Booth[9] لستانلي فيش Stanley Fish[10]). وكما يقول لاد أيضًا، فإن نتيجة ذلك هي أن النسبية، أو أيّ شيء يبدو مثل النسبية تحت هذه التعريفات العدائية، يجري تعريفه بالعدمية[11]. فأن تقول إن الأسس "الصلبة" للأحكام

(3) سياسي جمهوري أميركي وعضو الكونغرس في خمسينيات القرن العشرين. مصدر شهرته هو ادّعاؤه، في ذروة الحرب الباردة، بأن المتعاطفين مع الاتحاد السوفياتي يتخللون الحكومة الأميركية نفسها، بل امتدت ممارساته بناءً على هذا الادعاء إلى المثقفين خارج الدوائر السياسية. لذلك سُويت المكارثية في المخيّلة العامة، بالاضطهاد الفكري والثقافي. (المترجمة)

(4) فيلسوف وأنثروبولوجي أميركي، اهتم خاصة بالصلة بين الأنثروبولوجيا والأخلاق. (المترجمة)

(5) John Ladd, "The Poverty of Absolutism," in: *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*, Acta Philosophica Fennica 34 (Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 1982), p. 161.

(6) فيلسوف وسوسيولوجي فنلندي اشتهر بدراساته عن الزواج وعاداته والتابوهات المتعلقة به، لا سيما سفاح القربى. أشهر كتبه: *The History of Human Marriage* الصادر عام 1891، وصدرت الترجمة العربية بعنوان **موسوعة تاريخ الزواج** عام 2001، عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر في بيروت. وكتب أيضًا **أصول الأفكار الأخلاقية وتطورها** *The Origin and Development of the Moral Ideas* عام 1906. (المترجمة)

(7) Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis: Bobbs–Merrill, 1967).

شيفلر هو أستاذ الفلسفة والتعليم في هارفارد. صدر أشهر كتبه عام 1960 وعنوانه **اللغة في التعليم** *The Language of Education*. (المترجمة)

(8) مفكر وفيلسوف أميركي مختص في فلسفة العلوم وتاريخها، ورائد من رواد فكرة التراكم العلمي، صاحب الكتاب الشهير عن بنية الثورات العلمية. (المترجمة)

(9) Wayne Booth, "A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism," *Daedalus*, no. 112 (1983), pp. 193–214.

بوث هو أستاذ الأدب والنقد الأدبي في الولايات المتحدة، اشتهر بدراسته عن البلاغة والسرد القصصي. (المترجمة)

(10) ناقد ومنظّر أدبي أميركي اهتم خاصة بنظرية التأويل والسبب في اختلاف القراءات أو الاستجابات للنص الواحد، وإذا ما كان القارئ يخلق النص بدلًا من اكتشافه. سكّ مصطلح "الجماعة المُؤوِّلة" Interpretive community. (المترجمة)

(11) Ladd, p. 158.

الإدراكية أو الجمالية أو الأخلاقية قد لا تكون متاحة، أو إن تلك المقدمة مشكوك فيها على أيّ حال، يعني أن تجد نفسك متّهمًا بعدم الإيمان بوجود العالم المادي، وبالتفكير أن المتع واحدة Pushpin[12] as Good as Poetry، وأنك تعتبر هتلر مجرد شخص ذي ميول غير اعتيادية، أو ربما مثلما وُصفتُ أنا شخصيًا، "حاشاي" [بلا] رأي سياسي على الإطلاق[13]. إن الفكرة التي مفادها أن الشخص الذي لا يتمسك بآرائك يحمل آراءً تعاكسها، أو ليس لديه رأي ببساطة، ومهما كانت مريحة لمن يخشون من أن الواقع سيختفي ما لم نؤمن به بشدة، لم تُعِن على تلمّس ضوء الوضوح في نقاش مناهضة النسبية، بل انتهت إلى عدد كبير جدًا من الأشخاص الذين قضوا وقتًا طويلاً جدًا يسهبون في وصف ما لا يؤيدونه مقارنةً بما قد يكون مفيدًا.

لكل هذا صلة مباشرة بالأنثروبولوجيا؛ لأن فكرة النسبية، التي لم تُعرَّف على النحو الصحيح، هي التي أربكت السلام الفكري العام بطبيعة الحال. فمنذ البدء، حين كانت النظرية في الأنثروبولوجيا لا تزال تطورية، أو انتشارية، أو تدرس الأصول الأولى *Elementargedankenisch*، وقبل أن تصير نسبية، كانت الرسالة التي اعتقدنا أننا نحملها إلى العالم الواسع هي أن ثقتنا برؤانا وأفعالنا الخاصة، وعزمنا على حمل الآخرين على تشارُكها، قد قامت على أسس غير صحيحة، ما دام الناس يبصرون الأشياء على نحو مختلف ويفعلونها بطريقة مختلفة، سواء أكان في ألاسكا أم في أونتركاستو Entrecasteaux[14]. وهذه الفكرة أيضًا تُفهم على نحو سيئ. فلم تكن النظرية الأنثروبولوجية، على النحو الذي هي عليه، هي التي جعلت حقلنا يبدو مثل حجّة ضخمة تُساق ضد الإطلاقية في الفكر والأخلاق والأحكام الجمالية؛ بل كانت البيانات الأنثروبولوجية التي جُمعت، مثل الأعراف والجماجم وأرضيات المعيشة والمفردات اللغوية. إنّ الفكرة التي مفادها أن فرانز بواس Franz Boas[15] وروث بندكت Ruth Benedict[16] وملفيل هيرسكوفيتس Melville Herskovits[17]، بمساعدة أوروبية من ويسترماك، هم من أصابوا حقلنا الدراسي بفيروس النسبية، وأن ألفرد كروبر Alfred Kroeber[18] وكلايد كلوكهون

(12) هي عبارة للفيلسوف جيريمي بنثام عن المنفعة أو اللذة المتأتية من المنفعة. والـ Pushpin هنا هي لعبة بين الأطفال تقضي بأن يحاول كل واحد منهم غرز الدبوس في جسد الآخر مرحًا. (المترجمة)

(13) Paul Rabinow, "Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology," in: Norma Haan et al. (eds.), *Social Science as Moral Inquiry* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 70.

(14) بلدة فرنسية تقع في الجنوب الشرقي لفرنسا. (المترجمة)

(15) من أوائل الأنثروبولوجيين الأميركيين، ويمكن عدّه أبا النسبية الأميركية في الأنثروبولوجيا؛ إذ تتلمذ على يديه عدد من علماء الأنثروبولوجيا المعروفين مثل ألفريد كروبر، وإدوارد سابير، وملفيل هيرسكوفيتس، وروث بندكت، ومارغريت ميد. (المترجمة)

(16) مساعدة بواس، وتُعدُّ أول امرأة في تاريخ الإثنولوجيا. علت شهرتها بعد نشر كتابها **أنماط الثقافة** *Patterns of Culture*. (المترجمة)

(17) أنثروبولوجي أميركي اهتم بدراسة ثقافات الأفارقة في الولايات المتحدة، واعتنى بمفهوم التثاقف. أهم كتبه **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية** *Les Bases de l'anthropologie culturelle*. (المترجمة)

(18) أنثروبولوجي أميركي من الرواد، اعتنى خاصة بالعلاقة بين الثقافة وعلم الآثار، واهتم بانتشار الثقافات بين المراكز الثقافية. وهو تلميذ فرانز بواس. (المترجمة)

Clyde Kluckhohn[19] وروبرت ريدفيلد Robert Redfield[20]، بمساعدة مماثلة من كلود ليفي-ستروس Claude Lévi–Strauss[21]، قد جاهدوا لتخليصنا منه، ليست سوى واحدة من الأساطير التي تفسد هذا النقاش برمّته. بل حتى مونتين[22] تمكّن من استخلاص استنتاجات نسبية، أو ذات مظهر نسبي، حين أخبر، مثلما سمع، أن الكاريبيين لا يرتدون بناطيل قصيرة[23]، ولقد لحظ ذلك من دون حاجة إلى أن يقرأ كتاب **أنماط الثقافة** *Patterns of Culture*. وقبله بزمن طويل، توصّل هيرودوت إلى وجهات نظر مماثلة، مثلما نعتقد، وهو يفكر في "بعض الهنود من الجنس المسمى كلاتنيين Callatians"[24]، الذين قيل إن الرجال بينهم يأكلون أجساد آبائهم الموتى[25].

إن التأثر بالنسبية، أو على نحو أكثر دقة الأنثروبولوجيا المتأثّرة بالنسبية، المبثوثة في أوصال من يتعاملون أكثر من غيرهم مع مادتها وبياناتها، كامنٌ في الحقل في حدّ ذاته ضمنًا، وربما في الأنثروبولوجيا الثقافية على وجه الخصوص، وكذلك في الأركيولوجيا واللغويات الأنثروبولوجية والأنثروبولوجيا الفيزيائية. ولن يسعنا بعد القراءة طويلاً عن الأمومية عند قبائل نايار Nayar[26]، أو القرابين عند الأزتك، أو تصريف الفعل verb عند قبائل الهوبي[27]، أو تلافيف الدماغ التي تحيل على الانتقال من البشر الأوائل، إلا أن نشرع في التفكير، مثلما قال مونتين[28]، في أنّ "كل رجل يصف بالبربرية كلَّ ممارسة ليست ممارستَه الخاصة [...] لأنه ما مِن معيار آخر للعقل نملكه غير مثال وأفكار مستقاة من وجهات نظر البلد الذي نعيش فيه وعاداته"[29]. وليس من المرجَّح أن تختفي

(19) أنثروبولوجي أميركي وعالم اجتماعي اختص بنظرية الثقافة. اهتم بدراسة العلاقة بين السلوك والثقافة من خلال دراساته عن هنود نافاهو في الولايات المتحدة. (المترجمة)

(20) أنثروبولوجي أميركي اهتم بدراسة التغير الثقافي بين الفلاحين في المكسيك وفي أميركا الوسطى. (المترجمة)

(21) أنثروبولوجي وإثنولوجي فرنسي ذائع الصيت، ورائد دراسات القرابة البنيوية التي تسمّى غالبًا باسمه، وهي بنيوية "عقلية" وليست "تنظيمية" سعت إلى اكتشاف حقائق العقل البشري مثلما يقول روبار دو ليبج في كتابه المعروف عن تاريخ الأنثروبولوجيا الذي ستصدر ترجمتنا له قريبًا. (المترجمة)

(22) فيلسوف فرنسي ومن رواد عصر النهضة في فرنسا، كتب في الأخلاق والعلم وفن الحياة. (المترجمة)

(23) Pierre Villey (ed.), *Les Essais de Michel de Montaigne* (Paris: Universitaires de France, 1978), pp. 202–214.

(24) سكان قبيلة هندية اشتهرت خاصة بأن الأبناء يأكلون أجساد آبائهم المتوفين احترامًا وتقديسًا. (المترجمة)

(25) Herodotus, *History of Herodotus* (New York: Appleton, 1859–1861), Bk. 3, Ch. 38.

(26) قبيلة هندية تقوم على النسب الأمومي، لذلك لديها عادات لافتة في الزواج والجنس. (المترجمة)

(27) قبائل من السكان الأصليين الهنود في الولايات المتحدة، تعيش اليوم في محمية قرب أريزونا، وخضعت للدراسة لجهة عاداتها اللغوية خاصة. (المترجمة)

(28) Villey (ed.), p. 205; Todorov, p. 1.

(29) Henry Bagish, "Confessions of a Former Cultural Relativist," in: Elvio Angeloni (ed.), *Anthropology* (Guilford: Dushkin Publishing, 1983);

وللاطلاع على مناقشة مفصلة بخصوص نسبية مونتين من وجهة نظر مماثلة لتلك التي أتبناها، يُنظر:

Tzvetan Todorov, "Montaigne: Essays in Reading," in: Gerard Defaux (ed.), *Yale French Studies*, vol. 64 (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 113–144.

هذه الفكرة، مهما كانت المشكلات التي تنطوي عليها، ومهما أُعرب عنها على نحو أدقّ، إلا إذا اختفت الأنثروبولوجيا نفسها.

لقد جاءت ردة فعل النسبيين ومناهضي النسبية في آن واحد، كلٌّ بحسب توجهاته، في وجه هذه الحقيقة ذاتها، التي اكتُشف، تدريجيًا، أنها مشتركة كلما مضى مشروعنا قدمًا، وكلما صارت النتائج التي توصلنا إليها أكثر ظرفية. إن إدراكنا أن الأخبار الواردة من أماكن أخرى عن زواج الأشباح، والتلويث الطقسي للطهارة، وطقوس الجنس الفموي التلقينية، والقرابين الملكية، والجنس مع المراهقين غير العابئين (هل سيكون مفاجئًا أيضًا لو جرأتُ على قول ذلك؟)، هي التي تجعل التفكير يميل بطبيعته في اتجاه منظار يقول إن هذه لَهي "أشياءٌ وأعرافٌ مختلفة تمامًا"، قد أدى إلى نقاشات تناوبت ما بين السخط واليأس والابتهاج، سعت جهدها إلى إقناعنا إما بمقاومة هذا الميل باسم العقل، أو تبنّيه على الأساس ذاته. إن ما يبدو كأنه نقاش بشأن الآثار الأوسع للبحوث الأنثروبولوجية هو في واقع الأمر نقاش بشأن كيفية التعايش معها.

يصل النقاش برمّته إلى بؤرة التركيز بمجرد أن ندرك هذه الحقيقة، وأن يُنظر إلى "النسبية" و"مناهضة النسبية" على أنهما ردتا فعل عامتان على الطريقة التي يؤثّر بها ما سماه كروبر الدافع الطارد للأنثروبولوجيا في إحساسنا بالأشياء؛ حيث الأماكن البعيدة، والأزمنة البعيدة، والأنواع البعيدة، والقواعد النحوية البعيدة. فقد تبيّن أن التنازع المفترض بين دعوة بندكت وهيرسكوفيتس إلى التسامح وبين العاطفة غير المتسامحة التي دعوا بها إلى ذلك، ليس التناقض البسيط الذي تصورّه كثيرون من المناطقة الهواة، بل هو تعبير عن مدركات ناجمة عن التفكير في قبائل زوني وداهومي، مفادها أن العالم لأنه مليء بأشياء بلا عدد، فإن التسرع في إصدار الأحكام يعدّ جريمة، لا محض خطأ. وبالمثل، فإن الحقائق العابرة للثقافات التي ذكرها كروبر وكلوكهون تَبيّن أنها ليست مجرد هوس تعسفي وشخصي على النحو الذي تبدو عليه – تحدّث كروبر في الغالب عن مسائل إبداعية وفوضوية مثل الهذيان والحيض، أما كلوكهون فتحدّث عن مسائل اجتماعية فوضوية مثل الكذب وقتل أفراد من داخل المجموعة – بل هي تعبير عن انشغال ناجم عن التفكير في **الأنثروبوس** في عمومه [أي الإنسان]، مفاده أنه إذا لم يجرِ تجذير شيءٍ ما في كل مكان، فلا يمكن تجذير أيّ شيءٍ في أيّ مكان. إنّ النظرية هاهنا – إذا كان هذا هو الاسم الذي ينبغي أن نطلقه على ما تقدّمه هذه النصائح الجادة بشأن الكيفية التي ينبغي أن ننظر بها إلى الأشياء إذا كنا نريد أن نتمتع باللباقة – هي بالأحرى تبادل للتحذيرات أكثر من كونها مناقشة تحليلية. ما يُعرض علينا هاهنا هو أن نختار بين قلق وقلق.

فما يريدنا النسبيون أن نقلق منه هو النزعة المحلية Provincialism؛ الخطر من أن مدركاتنا ستكون باهتة، وعقولنا مقيدة، وتعاطفنا محصور بسبب ما أُشربناه من مجتمعنا ومنحناه قيمة قصوى. أما ما يريدنا مناهضو النسبية المفوهون أن نقلق منه، وبإفراط شديد كما لو أن أرواحنا تعتمد عليه، فهو نوع من الأنثروبيا الروحية، وموت حراري للعقل، يكون فيه كل شيء مهمًا، ومن ثمّ غير مهم مثل كل شيء آخر: فكل شيء مقبول، وللناس فيما يعشقون مذاهب، وأنت حر في خياراتك مسؤول عنها، وأعرف ما أحب، ولكن ليس في الجنوب، وحتى تفهم ينبغي أن تتسامح مع كل شيء *tout comprendre, c'est tout pardonner*.

مثلما اقترحتُ قبل قليل، في رأيي أن النزعة المحلية تجسد الانشغال الحقيقي بما يحدث بالفعل في العالم. (على الرغم من انطواء الأمر على مبالغة هاهنا أيضًا: إذ قد "يفشل المرء الفشل الذريع وهو يبذل قصارى جهده"، مثلما يقول جيمس ثوربر في إحدى شذراته "الأخلاقية" اللافتة)؛ ذلك أن مشهد الأعداد الهائلة من قراء الأنثروبولوجيا مستنزَفين وسط إطار ذهني كوزموبوليتاني كهذا لا يملكون فيه رأيًا بشأن ما هو صحيح وما هو غير صحيح، أو جيد، أو جميل، يبدو لي أمرًا خياليًا. قد يكون ثمة بعض العدميين الحقيقيين، على طول شارع روديو درايف Rodeo Drive[30] أو حول ساحة تايمز سكوير Times Square[31]، لكنني أشكّ في أن كثيرين منهم صاروا عدميين بسبب الحساسية المفرطة لمزاعم الثقافات الأخرى؛ وعلى الأقل معظم الأشخاص الذين ألتقي بهم وقرأتُ لهم وقرأتُ عنهم، وأنا شخصيًا معهم، ملتزمون جدًا بشيءٍ ما محدود. لقد اصطنعت مناهضة النسبية القلق الذي تقتات عليه؛ تمامًا مثل "عيون الطفولة التي تخشى لوحات الشيطان الملونة"[32].

ثانيًا

هل يبدو فعلًا أنني أبالغ؟ هل من المؤكد أن مناهضي النسبية، الذين يؤمنون بأن جلجلة الأجراس المصنوعة من القرع لا تسبب الرعد وأن أكل البشر أمر جلل، غيرُ قادرين على أن يكونوا أكثر إثارة؟ لنستمع، إذًا، إلى وليام جاس[33]، الروائي والفيلسوف، و**الشخصية المهمة**، والمراقب الدقيق لطرائق علماء الأنثروبولوجيا:

> سواء أكنا علماء أنثروبولوجيا أم لا، اعتدنا جميعًا أن نسمي قصار القامة، وسكان الأدغال والجزر، الذين يعيشون في أماكن بعيدة، "السكان الأصليين". ثم أدركنا الغطرسة غير العلمية في ذلك. حتى أكبر مجلّاتنا كان يمكنها أن تنشر صورهم عراةً من دون شعور بالاستياء، لأن صدورهم المتدلية أو المدببة كانت غير إنسانية بالنسبة إلينا مثل ضرع بقرة. وسرعان ما عدنا إلى رشدنا وجعلناهم يرتدون الألبسة. لقد آل الأمر بنا إلى فقدان الثقة بوجهة نظرنا ويقيننا المحلي، واعتنقنا النسبية، على الرغم من عهرها وشرورها، ومضينا إلى تأييد المساواة اللطيفة بين الثقافات، كل منها تقوم بمهمتها في اندماج وتنظيم المجتمعات والإخبار عنها. لقد كان الشعور الكبير بالتفوق أحد أعباء الرجل الأبيض، واستُبدل هذا الوزن الزائد، بعد التخلص منه، بإحساس ثقيل بالذنب يساويه في المقدار.
>
> ومثلما قد نتوقع من الجرّاح الذي يقول "لقد مات للأسف"، يهتف عالم الأنثروبولوجيا وهو يبتعد عن الثقافة التي استطلعها من فوره مثلما يتخلص المرء من ملابس العمل، قائلًا: "يا لها

(30) أكبر أحياء التسوق على مستوى العالم، ويقع في بيفرلي هيلز في لوس أنجلوس؛ حيث أغلب العلامات التجارية والمصممين والاستثماريين وأصحاب الفنادق والمراكز التجارية والمطاعم والمقاهي الفاخرة عبر العالم، يملكون عقارات هناك. ربما كانت الإحالة هنا إلى شيوع أنماط اللامبالاة المرتبطة بالاستهلاكية الفجّة التي تقترب من العدمية. (المترجمة)

(31) أو ميدان التايمز الشهير في مانهاتن بنيويورك، حيث يقع أكبر موقع للترفيه والتسوق والسياحة أيضًا. (المترجمة)

(32) أي إن الأطفال يخشون اللوحات ذات المضامين الشريرة، لأنهم لا يدركون أنها مرسومة غير مؤذية، فكيف بالبالغين وهم يدركون ذلك؟! هذه استعارة تحيل على خوف مناهضي النسبية من النسبية الثقافية وتهمة العدمية التي ألصقوها بها. (المترجمة)

(33) William Gass, "Culture, Self, and Style," *Syracuse Scholar*, no. 2 (1981), pp. 53–54.

من طريقة رديئة للعيش!" فحتى مع رزوح السكان الأصليين تحت براثن الفقر، يكسوهم الغبار والقروح، وحتى لو داست عليهم أقدامٌ أقوى سوّتهم استواء الطريق، وحتى لو ماتوا تحتها بسرعة؛ يلاحظ المراقب، مع ذلك، مدى هدوئهم، وكيف تتكرر ابتسامهم، أو يندر الشجار بين أطفالهم. يمكننا أن نحسد زوني على طرائقهم السلمية ونافاهو على "قلوبهم السعيدة".

من المذهل الكيفية التي شعرنا بها بالهدوء حين توصلنا إلى أن ثمّة وظيفة معيّنة تؤديها التابوهات الغذائية، أو ختان الإناث. وإذا كنا قد شعرنا بالضيق، من الناحية الأخلاقية، حيال مسائل القرابين البشرية أو صيد الرؤوس، فمن الواضح أن سبب ذلك هو أننا كنا لا نزال رهن وجهة نظر أوروبية حديثة وضيقة، وأننا لم نملك أيّ تعاطف، وأننا لم نفهم، ولم يكن في مقدورنا فهمُ كل ذلك. لكننا حين صادفنا بعض المراهقين في قبائل الساحل التي تمضي الصيف عاطلة وقد سُمح لهم بممارسة الجنس من دون تابوهات، تساءلنا عما إذا قد مكّنهم ذلك من تجنّب الضغوط التي يعانيها شبابنا، وأملنا في دواخلنا ألا يكون ذلك صحيحًا.

لقد عمد بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى انتزاع وجهة النظر الأخلاقية، العزيزة على توماس إليوت Thomas Eliot[34] وماثيو أرنولد Matthew Arnold[35] ورالف إيمرسون Ralph Emerson[36]، من كل أساس ترسو عليه (حيث العلم والفن كلاهما يطفو في تيار الصيرورة)، وسمّوا أيّ إيمان بالمعرفة الموضوعية "أصولية"، كما لو كانت الحرفية الإنجيلية الظلامية نفسها. ودافعوا عن قابلية الإنسان للتغيير، وعن الطابع السوسيولوجي لما لا يمكن أن نعدّه معرفة تحت مثل هذه الظروف، بل هو محض **دوغما** أو "رأي" ليس إلا.

إن هذه الرؤية المضخّمة لـ "وجهة النظر الأنثروبولوجية" إنما تنبثق من ضبابية الحجج الكاريكاتورية التي لم تُهضم ابتداءً (يقول جاس أيضًا إن ماري دوغلاس متشككة، بينما فاته أن أسلوب بندكت الساخر فاق أسلوبه الخاص)؛ لذلك فهي رؤية تفتح الباب لأسئلة كثيرة تحتاج إلى إجابة. لكن التّهم الآتية من داخل المهنة في حدّ ذاتها ليست أقل خطورة، على الرغم من أنها غير معلنة على النحو الذي يليق بالعلم. يلاحظ إيان جارفي Ian Jarvie[37] أن النسبية (أي الموقف القائل إن جميع التقييمات هي تقييمات تتعلق بهذه المعايير أو تلك، وأن المعايير تنبع من الثقافات")[38].

تنسل منها هذه النتائج غير المقبولة؛ وهي أنها حين تحدّ من التقييم النقدي للأعمال البشرية تنتزع منا سلاحنا، وتجرّدنا من إنسانيتنا، وتذرنا بلا قدرة على الشروع في تفاعل تواصلي؛

(34) شاعر وكاتب مسرحي وناقد أدبي ولد في الولايات المتحدة وعاش في إنكلترا، نال جائزة نوبل في الأدب (1948)، واعتُبر أبا الحداثة في الشعر. (المترجمة)

(35) كاتب وناقد أدبي وتربوي إنكليزي. كتب في الأدب والتاريخ واللاهوت والفن. (المترجمة)

(36) كاتب وشاعر وفيلسوف أميركي، ورائد النزعة الترانسندنتالية Transcendentalism في أدب الولايات المتحدة. (المترجمة)

(37) فيلسوف إنكليزي تتلمذ على يد كارل بوبر في مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية قبل أن ينتقل إلى كندا. تأثر بدوركهايم وبالوظيفية والعقلانية. (المترجمة)

(38) Ian Jarvie, "Rationalism and Relativism," *The British Journal of Sociology*, no. 34 (1983), pp. 45–46.

ما يعني بلا قدرة على النقد العابر للثقافات، والعابر للثقافات الفرعية. خلاصة القول، لا تترك النسبية أيّ مجال للنقد على الإطلاق [...] فوراء النسبية تلوح العدمية في الأفق.

تكمن في الواجهة ما يشبه الفزاعة وجرس إعلان الإصابة بالجذام مقارنة بالخلفية. وما من شك في أن لا أحد منا، نحن الذين نرتدي الملابس وفي كامل قوانا العقلية، قد يندفع نحو تبنّي وجهة نظر قد تجرّدنا من إنسانيتنا إلى الحد الذي يجعلنا غير قادرين على التواصل مع أيٍّ كان. أما المستويات العليا التي قد يصل إليها التحذير من هذه اللّعوب التي ستقصقص قواك النقدية، فتجعل من النسبية تفسيرًا صالحًا لكل الكوارث الحديثة، بحسب مثال أخير أسوقه هنا، هو الفصل الافتتاحي الموسوم بـ "عالم نسبي" "A Relativistic World" في كتاب بول جونسون[39] الحاد عن تاريخ العالم منذ عام 1917؛ وعنوانه **العصر الحديث** ("جحيم النسبية" "The Inferno of Relativism" هو عنوان المراجعة التي نشرها هيو توماس[40] للكتاب في **ملحق التايمز الأدبي** *The Times Literary Supplement*، ويبدو لي عنوانًا أكثر ملاءمة)؛ حيث لينين، وهتلر، وعيدي أمين، وبوكاسا، وسوكارنو، وماو، وجمال عبد الناصر، وداغ همرشولد Dag Hammarskjöld[41]، والبنيوية، والـ "نيو ديل"[42]، والهولوكوست، والحربان العالميتان، وعام 1968، والتضخم، وعسكرة الشنتو[43]، ومنظمة الأوبك، واستقلال الهند، كلها تُعدّ نتيجة لشيء يسمى "بدعة النسبية" The Relativist Heresy. وثمة "ثلاثي عظيم من العلماء الألمان واسعي الخيال" وهم نيتشه، وماركس، وفرويد (بمساعدة من جيمس فريزر James George Frazer[44]، ومساهمتنا نحن الأنثروبولوجيين) دمروا القرن التاسع عشر أخلاقيًّا مثلما دمّره ألبرت أينشتاين معرفيًا بنفيه الحركة المطلقة Absolute Motion، ومثلما دمّره جيمس جويس James Joyce[45] جماليًا بنفيه السرد المطلق Absolute Narrative.

---

(39) Paul Johnson, *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (New York: Harper & Row, 1983).

جونسون هو كاتب وصحافي ومؤرخ إنكليزي، كتب عن تاريخ الشعب الأميركي وتاريخ اليهود. عُرف بعدائه للشيوعية ونزعته المحافظة. تُرجم كتابه **المثقفون** *Intellectuels* إلى اللغة العربية عام 1998 عن دار شرفات، وعام 2018 عن دار رؤية. (المترجمة)

(40) Hugh Thomas, "The Inferno of Relativism," *Times Literary Supplement*, 8/7/1983, p. 718.

توماس هو سياسي ومؤرخ إنكليزي وعضو مجلس اللوردات. وهو مؤيد لمارغريت تاتشر في الثمانينيات، عُرف بنزعته المحافظة. (المترجمة)

(41) الأمين العام الثاني للأمم المتحدة. توفي بعد أن سقطت الطائرة الخاصة التي كانت تحلّق به مع زملائه فوق وسط أفريقيا. ولا يزال موته/ مقتله لغزًا إلى اليوم. (المترجمة)

(42) حزمة الإصلاحات الاقتصادية، والسياسية ضمنًا، التي نفّذها الرئيس الأميركي فرانكلين روزفلت، استجابةً لتداعيات الكساد الكبير الذي أعقب الأزمة الاقتصادية العالمية عام 1929؛ مثل قوانين الحد الأدنى من الأجور، وفرض ضريبة على الأثرياء، وتخفيف القيود على السياسة الاقتصادية. وقد أدت إلى الهجوم والاستياء بعد أن عانى منها الأقل حظًا. (المترجمة)

(43) بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ألغى الحلفاء تقاليد الشنتو بوصفها دينًا للدولة في اليابان، وأُلغيت في دستور ما بعد الحرب ومُنعت عن معابدها الأموال والمساعدات وحوّلت إلى منظمات دينية. لقد عدّوها السبب في نمو الروح القومية الشرسة والقتالية عند اليابانيين، وحملوها النتائج الكارثية للحرب! (المترجمة)

(44) من أوائل علماء الأنثروبولوجيا الموسوعيين. وُلد في إسكتلندا وتخرّج في كامبريدج. صاحب كتاب **الغصن الذهبي** *The Golden Bough*. (المترجمة)

(45) كاتب وشاعر وروائي إيرلندي ملأ الدنيا وشغل الناس، حتى عُدّ أحد أشهر أدباء النصف الأول من القرن العشرين. كاتب الرمز ومدشنه حتى صار موضوعًا في العلوم الاجتماعية لشساعة ما أثاره أسلوبه في الكتابة من نقاشات. وهو صاحب رواية **يوليسيس** أو **عوليس** *Ulysses* التي تُرجمت إلى لغات العالم ومنها اللغة العربية. (المترجمة)

وصف ماركس عالمًا تعدُّ الديناميةُ المركزية فيه هي المصلحة الاقتصادية. وبالنسبة إلى فرويد، كان الدافع الأولي جنسيًا [...] أما نيتشه، ثالث الثلاثة، فكان ملحدًا أيضًا [...] [وقد] رأى في [موت الإله] [...] حدثًا تاريخيًا سيكون له تداعيات مهمة [...] لقد أفضى تراجع الدافع الديني وانهياره بين الأعراق المتقدمة إلى فراغ هائل في نهاية المطاف. وتاريخ العصر الحديث هو في جزء كبير منه، تاريخُ الكيفية التي [مُلئ] بها هذا الفراغ. ولقد أدرك نيتشه عن حق أن أكثر البدائل احتمالاً هو ما سماه "إرادة القوة" [...] لقد حلت مكان المعتقد الديني أيديولوجيا علمانية، ومن شغلوا مناصب رجال الدين الشموليين صاروا سياسيين شموليين [...] وحملت نهاية النظام القديم، التي استصحبت مشارف عالم بلا مرشد انحرف في اتجاه عالم نسبي، دعوةً إلى عصابات رجال الدولة للبروز. ولسرعان ما برزوا من فورهم[46].

ربما لم يتبقَّ شيء نضيفه بعد كل هذا، باستثناء ما قاله جورج ستوكينج[47]، موجِزًا ما قاله آخرون: "النسبية الثقافية، التي دعمت الهجوم على التحيز إلى العرق[48]، [يمكن] اعتبارها نوعًا من التحيز العرقي الجديد الذي برّر الوضع التقني الاقتصادي المتخلف للشعوب التي كانت مستعمرة ذات يوم"[49]. أو ما قاله ليونيل تايغر[50]، موجزاً رأيه الخاص: "إن الحجة النسوية التي مفادها ["عدم الضرورة الاجتماعية للقوانين التي وضعها النظام البطريركي"]، تعكس النسبيةَ الثقافية التي لطالما وسمت علومًا اجتماعية رفضت أن يتحدد السلوك البشري بالعمليات البيولوجية"[51]. التسامح الطائش والتعصب الطائش، والتفلّت من الأيديولوجيا والهوس بالأيديولوجيا، ونفاق المساواة وتسطيح المساواة، كلها تنبع من العجز نفسه. النسبية الثقافية تولّد كل شيء سيئ، مثلها مثل الرفاهية ووسائل الإعلام والبرجوازية والدوائر الحاكمة.

لم يكن من السهل على علماء الأنثروبولوجيا، الذين يمارسون مهنتهم ويتأملونها على نحوٍ ما، أن يظلوا بمعزلٍ عن التأثر بطنين القلق الفلسفي المتصاعد في كل مكان حولهم، على الرغم من انكفائهم على نزعتهم المحلية الخاصة. (لم أذكر النقاشات الحادة التي نجمت عن إحياء النظرية السياسية والأخلاقية، وظهور النقد الأدبي التفكيكي، وانتشار المزاج المناهض للأسسية Nonfoundationalist في الميتافيزيقيا والإبستيمولوجيا، ورفض الرؤية الخطية Whiggery والنزعة

(46) Johnson, p. 48.

(47) كاتب ومؤرخ أميركي، اشتهر بتأريخه للأنثروبولوجيا الثقافية في الولايات المتحدة والأنثروبولوجيا الاجتماعية في إنكلترا. تركزت أبحاثه حول المركزية العرقية التي أثّرت في عمل الأنثروبولوجيين الفيكتوريين خاصة. (المترجمة)

(48) نفضّل عبارة التحيز إلى العرق ترجمة لمفردة Racism بدلًا من عنصرية. (المترجمة)

(49) George Stocking, "Afterword: A View from the Center," *Ethnos*, no. 47 (1982), p. 176.

(50) أنثروبولوجي أميركي مهتم بتجسير الهوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية لا سيما البيولوجيا، ويشغل منصب مستشار في وزارة الدفاع الأميركية في مجال مستقبلات البيوتكنولوجي. (المترجمة)

(51) Lionel Tiger & Joseph Sepher, *Women in the Kibbutz* (New York: Harcourt Brace Jovanovich/ Harvest, 1975), p. 16.

الميثودية Method–ism في تاريخ العلم). ذلك الخوف من ألّا يترك لنا إلحاحنا على الاختلاف والتنوع والغرابة والانقطاع وعدم القابلية للمقارنة والتفرد، وما إلى ذلك - أو ما أسماه وليم إمبسون[52] سيركًا أنثروبولوجيًا صاخبًا عملاقًا [ترك] كل مقصوراته مشرّعة"[53] - شيئًا لنقوله سوى أن الأمور مختلفة في أماكن أخرى، وأن الثقافة بوصفها ثقافة نمت وامتدت وأضحت أكثر كثافة. ولقد أضحت كثيفة جدًا، في واقع الأمر، إلى الحدّ الذي دفعنا ذلك إلى بعض الاتجاهات المعتادة في محاولة، غير مدروسة مثلما أعتقد، لكبحها.

يمكننا أن نعثر على أساسٍ لهذا الافتراض الأخير في عددٍ لا بأس به من المواضع في الفكر والبحوث الأنثروبولوجية المعاصرة - من مذهب المادية الهاريسية[54] على طريقة "كل ما ينشأ ينبغي أن يتقارب" Everything that Rises must Converge[55]، وصولاً إلى التطورية الكامنة في فكرة "الفجوة الكبرى" البوبرية (حيث نحن "نملك علومًا [...] ومعرفة القراءة والكتابة، ونظريات تتنافس، ومفهومًا ديكارتيًا للمعرفة [...] وهم لا يملكون")[56]. لكنني أريد في الوقت الحالي التركيز على مسألتَين مهمتَين أو لنقل شائعتَين على أيّ حال: محاولة العودة إلى مفهوم مستقل عن السياق

(52) شاعر وناقد أدبي إنكليزي. نشر أشهر كتبه في النقد الأدبي عام 1930، وعنوانه **سبعة أنماط من الغموض** *Seven types of ambiguity*، وقد تُرجم إلى اللغة العربية عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر عام 2000. (المترجمة)

(53) William Empson, *Collected Poems* (New York: Harcourt, Brace and World, 1955).

وجرى الاستشهاد بالنص ذاته لغرض معاكس في:

Clyde Kluckhohn, "Education, Values and Anthropological Relativity," in: Clyde Kluckhohn (ed.), *Culture and Behavior* (New York: Free Press, 1962), pp. 292–293.

(54) نسبة إلى مارفن هاريس Marvin Harris. (المترجمة)

(55) أي إن كل شيء لا بد من أن يرتد إلى نقطة واحدة؛ أو نقطة أوميغا Omega Point مثلما يسمّيها الفيلسوف الفرنسي بيير تيلار دو شاردان Pierre Teilhard de Chardin، حيث ينتهي إليها كل تطور واتجاه ووعي. (المترجمة)

(56) للمزيد حول الموضوعات المذكورة في هذا الاقتباس، يمكن الاطلاع بشأن المادية على:

Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Crowell, 1968);

وعن العلم و"الفجوة الكبرى"، يُنظر:

Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979);

وعن معرفة القراءة والكتابة، يُنظر:

Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977);

وعن النظريات المتنافسة، يُنظر:

Robin Horton, "Tradition and Modernity Revisited," in: Martin Hollis & Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Cambridge: MIT Press, 1982), pp. 201–260;

وعن المفهوم الديكارتي للمعرفة، يُنظر:

Steven Lukes, "Relativism in Its Place," in: Hollis & Steven Lukes (eds.), pp. 261–305; Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978);

وعن كارل بوبر الذي تنسِل منه كل هذه البركات، يُنظر:

Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963); Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

لـ "الطبيعة البشرية" حصنًا ضد النسبية، وبالمثل، محاولة العودة إلى مفهوم مشابه للمفهوم القديم الآخر، ألا وهو "العقل البشري".

وهنا أيضًا أكرر أنه لا بد من أن تكون واضحًا حتى لا تُتّهم، تحت طائلة افتراضٍ مفاده أنه "إذا كنت لا تؤمن بآرائي فأنت تؤمن بآراء تعارضني" مثلما أشرتُ آنفًا، بالمحاجّة من أجل مواقف سخيفة لا يحملها أيّ شخص جاد، وربما حُملت هنا أو هناك بحماس مؤقت سرعان ما تبخّر - مثل التأريخية الراديكالية التي ترى أن الثقافة في كل مكان، أو الإمبريقية البدائية التي ترى أن الدماغ لوح أسود. فليست المسألة إذا ما كان البشر كائنات بيولوجية ذات خصائص جوهرية؛ فالرجال لا يستطيعون الطيران، والحمام لا يستطيع الكلام. ولا يتعلق الأمر بما إذا كان بينهم قواسم مشتركة في الأداء العقلي أينما صادفناهم؛ فسكان بابوا يحسدون، والسكان الأصليون في أستراليا يحلمون. إنما المسألة هي ما الذي سنفعله بهذه الوقائع التي لا خلاف عليها حين نبدأ في شرح الطقوس، أو تحليل النظم البيئية، أو تفسير تسلسل الحفريات، أو مقارنة اللغات.

ثالثًا

يتخذ هذان الاتجاهان نحو استعادة التصورات الخالية من الثقافة عما نعتبره الهومو Homo الأساسي والجوهري من دون إضافات عاقلة Sapiens، عددًا من الأشكال الشديدة التباين من دون اتفاق كبير خارج مضمونها العام، أحدهما طبيعوي، والثاني عقلاني. على الجانب الطبيعوي، نجد السوسيوبيولوجيا والتوجهات التكيفية المفرطة الأخرى. لكن لدينا أيضًا منظورات تنبثق من التحليل النفسي، والإيكولوجيا، وعلم الأعصاب، وعلم السلوك القائم على التعلم بالعرض والانطباع الذهني، وبعض أنواع النظرية التنموية، وبعض أنواع الماركسية. أما على الجانب العقلاني، فلدينا بطبيعة الحال التعقلية الجديدة New Intellectualism المرتبطة بالبنيوية والتوجهات المنطقية المفرطة الأخرى. لكننا نذكر أيضًا منظورات تنبثق من علم اللغة التوليدي، وعلم النفس التجريبي، وأبحاث الذكاء الاصطناعي، ومايكروسوسيولوجيا الخدع والخدع المضادة، وبعض أنواع النظرية التنموية، وبعض أنواع الماركسية. إن محاولات إبعاد شبح النسبية، سواء عن طريق الانزلاق إلى أسفل السلسلة الكبرى للوجود The Great Chain of Being، أو الانتقال فيها صعودًا - ما بين سلوك حيواني كامن، أو عقل لجميع الثقافات - لا تتضمن مشروعًا واحدًا، ضخمًا ومنسقًا، بل حشدًا فضفاضًا من المشروعات التي لا امتزاج فيها، وكل منها يضغط من أجل قضيته الخاصة وفي اتجاهه الخاص، مثل خطيئة واحدة يقابلها خلاص متعدد.

ولهذا السبب أيضًا، فإن هجومًا، مثل هجومي، على الجهود التي تروم استخلاص مفاهيم مستقلة عن السياق لـ "الطبيعة البشرية" أو "العقل البشري"، انطلاقًا من أسئلة بيولوجية أو نفسية أو لغوية، أو أبحاث ثقافية في هذا الصدد (مثل مؤسسة ملفات ميدان العلاقات البشرية Human Relations Area Files[57]

(57) مؤسسة أبحاث في الأنثروبولوجيا الثقافية تابعة لجامعة ييل في الولايات المتحدة، تأسست عام 1949. (المترجمة)

وغيرها)، لا ينبغي أن يُفهم خطأً على أنه هجوم على تلك الأبحاث بما هي برامج بحثية. فحتى لو كانت السوسيوبيولوجيا، كما أعتقد، برنامجَ بحثٍ متهالكًا محكومًا بالاضمحلال بسبب اضطراباته الداخلية الخاصة، وإذا كانت علوم الأعصاب برنامجًا تقدميًا على وشك تحقيق إنجازات استثنائية (إذا ما استخدمنا نعوت إيمريه لاكاتوش اللافتة)[58]، فإن دعوة علماء الأنثروبولوجيا إلى إيلاء اهتمامهم للاستنتاجات العلمية، في مزيج متنوع ربما، من حقول البنيوية، والنحو التوليدي، وعلم سلوك الحيوان، والذكاء الاصطناعي، والتحليل النفسي، والإيكولوجيا، والمايكروسوسيولوجيا، والماركسية، وعلم النفس التنموي بين هذا وذاك، تقع خارج ما نتحدث عنه هاهنا؛ إذ لا يتعلق الأمر على أيّ حال، بصلاحية العلوم، سواء أكانت حقيقية أم مفترضة. فما يهمّني، ويجب أن يشغلنا جميعًا، هو المحاور التي تترسخ على الأرض بنشاط بمساعدة هذه العلوم، يحدوها إصرار متزايد يقترب من الإنجيلية.

لولوج كل هذا من الجانب الطبيعوي، يمكننا التوقف عند كتاب ماري ميدجلي[59]، **وحش وإنسان: جذور الطبيعة البشرية** *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (1978) ونتخذ منه بيانًا متوازنًا ومعتدلًا عن هذا الموقف؛ حيث أفضى إلى نقاش عام حظي بقبول واسع – ويصعب فهم لِم لأنه كان أقرب إلى تصريحات في معظمه. على إيقاع عبارة "ذات مرة كنت أعمى، لكني اليوم أبصر"، الواردة في كتاب **رحلة الحاج** *Pilgrim Progress*؛ التي تجسد مثالًا عن النغمة المميزة لمثل هذه الخطابات خلال السنوات الأخيرة، تقول ميدجلي:

> دخلتُ هذه الغابة بنفسي أول مرة قبل زمن، بعد أن انزلقتُ نحوها عبر جدار الحديقة القاحلة الصغيرة، المزروعة في ذلك الوقت تحت اسم الفلسفة الأخلاقية البريطانية. فعلتُ ذلك في محاولة للتفكير في الطبيعة البشرية ومشكلة الشر. لقد اعتقدتُ أن الشرور في العالم حقيقية، وأنّ كونها كذلك ليس خيالًا مفروضًا علينا من ثقافتنا الخاصة، ولا خيالًا أنشأناه بإرادتنا وفُرِض على العالم. ومثل هذه الافتراضات ضلال. فنحن لا نختار ما نكره. تجعل الثقافة التفاصيل مختلفة من دون شكّ، لكننا نستطيع أن ننتقد ثقافتنا بعد ذلك. فما المعيار [لاحظ المفرد] الذي نستخدمه لنقدها؟ ما البنية الأساسية للطبيعة البشرية التي صُممت الثقافة لاستكمالها والتعبير عنها؟ في هذه المجموعة المتشابكة من الأسئلة، وجدتُ بعض التوضيحات التي عمل عليها علماء النفس منذ فرويد ويونغ، تخص مبادئ بدا أنها توفر الأمل، ولكنها لم تكن واضحة تمامًا بالنسبة إليّ. واختطّ علماء الأنثروبولوجيا مجالات أخرى، وبدا أن لديهم بعض الاهتمام بمشكلتي، لكنهم كانوا يميلون [...] إلى القول إن ما يشترك فيه البشر لم يكن مهمًا جدًا في النهاية، وإن مفتاح كل الألغاز [يكمن] في الثقافة. وقد بدا لي هذا سطحيًا [...] ثم وقعتُ [أخيرًا]

(58) Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

(59) فيلسوفة بريطانية عملت محاضرة في جامعة نيو كاسل لسنوات. اهتمت بدراسة العلاقة بين الفلسفة والأخلاق والعلوم التجريبية. وكتبت عن نظرية الارتقاء Evolution as Religion، وترجم الكتاب إلى اللغة العربية بعنوان **رهبان التطور**، عام 2020. (المترجمة)

> على تبصّر آخر، وهذه المرة كان توسيعًا لحدود علم الحيوان التقليدي، على يد باحثين درسوا طبيعة الأنواع الأخرى [كونراد لورنز Konrad Lorenz(60)، ونيكولاس تينبرغن Nikolaas Tinbergen(61)، وآرونوس إيبس-إيبسفلدت Irenäus Eibl–Eibesfeldt(62)، وديزموند موريس Desmond Morris(63)]. أبحاثهم الكثيرة عن معرفة ماهية هذه **الطبيعة** كانت حديثة، لكنها تتبع تقاليد داروِن، وأرسطو أيضًا؛ لقد ارتبطت بمشكلات انصبّ عليها اهتمام أرسطو في الماضي، ثم باتت ملحّة اليوم(64).

إنّ الافتراضات التي تتخلل إعلان الضمير هذا ربما كانت افتراضات ترتد على صاحبها؛ وهي أن التخيلات التي فرضتها علينا الأحكام الثقافية (هل أن الفقراء لا قيمة لهم، وأن السود دون البشر، وأن النساء غير عقلانيات؟) ليست جوهرية على نحو كافٍ لتشكّل الأساس الحقيقي للشر، وأن هذه الثقافة هي الجليد والبيولوجيا والكعك، وأنه ليس لدينا خيارٌ فيما ينبغي أن نكره (الهيبيون؟ أم رؤساء العمل؟ أم المثقفون؟ أم النسبيون؟)، وأن الاختلاف ضحل، والتشابه عميق، وأن لورنز واضح وفرويد غامض. فكل ما حدث هو أن حديقةً جرى استبدالها بأخرى، وظلت الغابة على بعد عدة جدران.

الأهم من ذلك هو: ما نوع هذه الحديقة التي "يلتقي فيها داروِن وأرسطو"؟ وأيّ نوع من المكروهات تصير غير اختيارية؟ وأيّ نوع من الوقائع تعدّ ضد الطبيعة؟

> حسنًا، هي علاقات الإعجاب الجنسي المتبادل، والسادية، ونكران الجميل، والرتابة، ونبذ المقعدين، وأمور أخرى غيرها، على الأقل عندما تمارَس بإفراط: يمكّن استيعاب هذه الفكرة ["أن ما هو **طبيعي** ليس محض حالة أو نشاط [...] بل **مستوى** معيّن من هذا الشرط أو النشاط يشكّل نسبة من بقية حياة الفرد"] من علاج الصعوبات التي شملت مفاهيم، مثل مفهوم **طبيعي**، وجعلت كثيرين يعتقدون أنها غير صالحة للاستخدام. فهي إلى جانب معناها القوي، الذي يوصي بشيءٍ ما، تملك معنًى ضعيفًا؛ إذ تعدّ السادية في المعنى الضعيف أمرًا طبيعيًا. ما يعني أنها تحدث فحسب، وينبغي أن نعترف بذلك [...] لكننا بالمعنى القوي والمكتمل قد نقول إن السلوك السادي سلوك **غير طبيعي**؛ بمعنى أن السياسة القائمة على مثل هذا الدافع الطبيعي، والتي تمتد عبر حياة الفرد لتصير

---

(60) عالم بيولوجي نمساوي ذائع الصيت بفضل كتاباته عن أنظمة السلوك والعدوانية عند الإنسان والحيوان. يعدّ مؤسس علم سلوك الحيوان في العصر الحديث (الإيتولوجيا)، ومن الباحثين المؤثرين في مجال الصلة بين العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي. (المترجمة)

(61) عالم هولندي في علم سلوك الحيوان والنمط الاجتماعي بين الحيوانات؛ وهو الميدان الذي حصل فيه على جائزة نوبل عام 1973. (المترجمة)

(62) عالم حيوان نمساوي، وأحد مؤسسي علم سلوك الحيوان رفقة كونراد لورنز الذي تتلمذ على يديه. (المترجمة)

(63) عالم حيوان إنكليزي وباحث في السوسيوبيولوجيا. من مؤلفاته التي تُرجمت إلى اللغة العربية: **القرد العاري: دراسة في التطور العضوي والاجتماعي والجنسي للإنسان** *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal*. (المترجمة)

(64) Marry Midgeley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), pp. xiv–xv, التشديد وارد في الأصل.

> نشاطًا منظمًا، مثلما قال [الأسقف] بتلر، "تتعارض مع التكوين الكامل للطبيعة البشرية". إن موافقة البالغين على أن يعضّ بعضهم بعضًا في السرير تُعدّ أمرًا طبيعيًا، أما أن يتنمّر المدرسون على الأطفال من أجل إشباعهم الجنسي فليس كذلك؛ إذ إن ثمة شيئًا غير صحيح في هذا النشاط يتجاوز الضرر الفعلي الذي يسببه. يمكننا العثور على أمثلة لهذا الأمر الخاطئ - غير الطبيعي - لا تشمل الغير بوصفهم ضحايا، مثل النرجسية المتطرفة، والانتحار، والهوس، وسفاح القربى، وعلاقات الإعجاب المتبادل الخاصة. ونقول "إنها حياة غير طبيعية"، بمعنى أن مركزها تغيّر محله. الأمثلة الأخرى التي تشمل الغير بوصفهم ضحايا هي العدوانية الموجهة، ونبذ المقعدين، ونكران الجميل، والانتقام، وقتل الأب. كل هذه الأشياء تعدّ **طبيعية** من حيث إن ثمّة دوافع معروفة تدفع نحوها، وهي جزء من الطبيعة البشرية. لكنّ العدوان المعاد توجيهه وغيره يمكن وصفه بأنه **غير طبيعي** حين نفكر في الطبيعة بالمعنى الكامل؛ لا بوصفها تجميعًا للأجزاء، بل كلًا منظّمًا. وهذه أجزاء من شأنها أن تدمر شكل هذا الكل إذا سُمح لها بالاستحواذ عليه[65].

فضلًا عن أنها تضفي الشرعية على إحدى أكثر المغالطات شيوعًا في النقاش الفكري في الوقت الحاضر، بتأكيدها شكلًا قويًا من الحجّة ثم دفاعها عن شكلها الضعيف (السادية طبيعية طالما أنك لا تعضّ بشدة)، فإن هذه اللعبة الصغيرة من التلاعب بالمفهوم (قد يكون الطبيعي غير طبيعي عندما نفكر في الطبيعة "بالمعنى الكامل")، تكشف عن الأطروحة الأساسية في كل هذه الحجج عن الطبيعة البشرية: وهي أن الفضيلة (الإدراكية والجمالية والأخلاقية على حد السواء) هي بالنسبة إلى الرذيلة مثل اللياقة للفوضى، والحالة العادية للشذوذ، والرفاهية للمرض. ومهمة الإنسان، كما هي الحال بالنسبة إلى رئتيه أو غدته الدرقية، هي الاشتغال على النحو الصحيح. وتحاشي المقعدين قد يكون خطرًا على صحتك.

أو كما يقول ستيفن سالكيفر[66]، عالم السياسة وأحد تلامذة ميدجلي:

> ربما يكون أفضل نموذج أو نظير متطور لعلم اجتماعي وظيفي مناسب هو ذلك الذي يوفّره الطب. بالنسبة إلى الطبيب، تصير السمات الجسدية للكائن الفردي قابلة للفهم في ضوء التصور الأساسي للمشكلات التي تواجه هذا النظام المادي الموجّه ذاتيًا، وفي ضوء الإحساس العام بالحالة الصحية للكائن الحي، أو تلك التي تعمل على نحو جيد ولها صلة بتلك المشكلات. ففهم المريض يعني فهمه/ فهمها على أنه/ أنها أكثر صحة أو أقل مقارنةً ببعض المعايير الثابتة والموضوعية للرفاهية الجسدية، وهو النوع القياسي الذي يسميه الإغريق *Arete*. وتُترجم هذه الكلمة الآن عادةً إلى "التيمة"، لكنها في الفلسفة السياسية

(65) Midgeley, pp. 79–80.

التشديد وارد في الأصل. ويرِد مثال "الرتابة" في الهامش أسفل النص كما يلي: "الرتابة في حد ذاتها تعدّ حدًّا غير اعتيادي".

(66) Stephen Salkever, "Beyond Interpretation: Human Agency and the Slovenly Wilderness," in: Haan et al. (eds.), p. 210.

عند أفلاطون وأرسطو، تشير ببساطة إلى السمة المميزة أو الامتياز النهائي للموضوع في أيّ تحليل وظيفي.

وهنا أيضًا يمكن أن ننظر في أيّ مكان داخل الأنثروبولوجيا هذه الأيام، وسنعثر على أمثلة وافرة عن عودة الحياة لطريقة التفكير القائمة على أن "كل شيء يرتدّ إلى ..." (جينات، وكينونة الأنواع، وهندسة دماغية، وتكوين نفسي وجنسي ... إلخ). هُز تقريبًا أيّ شجرة وسيسقط منها من دون شك أناني إيثاري Selfish Altruist، أو بنيوي يدرس علم الجينوم.

لكنني أعتقد أنه ربما من الأفضل، أو بصورة أقل مراوغة على الأقل، لو استعنّا بمثال لا يكون هدفًا مكشوفًا أو سهل المنال، أو نصًا يدحض نفسه. لذا اسمحوا لي أن أتفحص بإيجاز شديد، آراء ملفورد سبيرو[67]، ولا سيما أحدث آرائه، وهو أحد أكثر الإثنوغرافيين خبرة، وأحد المنظّرين المهمين لدينا، إضافة إلى كونه أحد أشرس من ناظر في هذا السجال. قد تكون ثمّة أمثلة أكثر وضوحًا وباحثون أقل ضبابية وحذرًا في آرائهم ومن ثمّ أفضل من غيرهم لإثارة الرهبة في النفس، لكننا مع سبيرو، على الأقل، لا نتعامل مع شخصية هامشية - على شاكلة ديسمن مورس Desmonf Morris أو روبرت أردري Robert Ardrey - ممن قد تتعرض للرفض بسهولة بحجة أنها هاوية أو مروّجة أفكار، بل مع شخصية رئيسة تقع في مركز الحقل أو بالقرب منه جدًا.

أحدث جولات التوغل المهمة التي أنجزها سبيرو في "عمق" أنثروبولوجيا **الهومو** - إعادة اكتشافه للرومانسية العائلية الفرويدية في كتابه الخاص عن الكيبوتس في البداية، ثم في كتاب مالينوفسكي عن جزر تروبرياند - معروفة وقد تكون، مثلما قد أجرُؤ على القول، مقنعة لقرائها، أو غير مقنعة، شأنها شأن أيّ نظرية في التحليل النفسي من النوع الكلاسيكي. لكن ما يشغلني هنا أيضًا مختلف؛ وهو مناهضة النسبية على طريقة "هذا هو الإنسان" Here Comes Everyman التي يبنيها انطلاقًا من ذلك. ولمزيد من الفهم، يلخّص مقاله الجديد[68] تقدُّمَه من التباساته السابقة وصولًا إلى تبصراته الحالية. "الثقافة والطبيعة البشرية" "Culture and Human Nature"، هو عنوان المقال الذي يلتقط حالة مزاجية عامة وانحراف المواقف الذي يعرف انتشارًا أوسع مقارنةً بمنظوره النظري المأزوم الذي فقد أهميته.

ينتمي مقال سبيرو، مثلما ذكرت، إلى مزاجٍ تمثّله عباراتٌ على شاكلة "حين كنتُ طفلًا كنتُ أتحدث مثل طفل، لكنني اليوم وقد كبرت، تخليت عن الأشياء الطفولية"، وهو مزاج بارز جدًا في الأدبيات المناهضة للنسبية على نحو عام. (ربما كان عليه أن يعنون مقاله على خطى أنثروبولوجي آخر من جنوب كاليفورنيا - ويبدو أن النسبية تشكّل عنده خطرًا واضحًا وحاضرًا ونهائيًا - حيث

(67) أنثروبولوجي أميركي. يهودي هاجر رفقة عائلته إلى الولايات المتحدة. مهتم بقضايا الدين وعلم النفس. كتب عن الجندر والثقافة في مستوطنات الكيبوتس في إسرائيل. (المترجمة)

(68) Melford Spiro, "Culture and Human Nature," in: George Spindler (ed.), *The Making of Psychological Anthropology* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 330–360.

اختار لنصه عنوان "اعترافات أحد رواد النسبية الثقافية السابقين" "Confessions of a Former Cultural Relativist"[69].

يبدأ سبيرو دفاعه بالاعتراف بأنه حين ولج حقل الأنثروبولوجيا أوائل الأربعينيات من القرن العشرين، وانطلاقًا من خلفية ماركسية والعديد من الدورات في الفلسفة البريطانية، تكيّف على نحو مسبق مع وجهة نظر إيكولوجية جذرية للإنسان تفترض أن العقل صفحة بيضاء، ووجهة نظر اجتماعية حتمية للسلوك، ووجهة نظر في الثقافة تقوم على النسبية الثقافية، ثم يروي لنا حكاية بحثه الميداني بوصفه تجربة تعليمية وموعظة لعصرنا، وسردية لا تحكي عن الكيفية التي تخلّى بها عن هذه الأفكار فحسب، بل كيف استبدلها بأفكار معاكسة. ففي إفالوك Ifaluk[70]، اكتشف أن الأشخاص الذين أظهروا قدرًا ضئيلًا جدًا من العدوانية الاجتماعية يمكنهم أن يُبتَلوا بمشاعر عدائية. وفي إسرائيل، اكتشف أن الأطفال "الذين نشؤوا في [النظام] الجماعي والتعاوني" في الكيبوتس، والذين جرت تنشئتهم اجتماعيًا ليكونوا معتدلين ومحبّين وغير قادرين على المنافسة، استاؤوا من محاولات حملهم على تقاسم السلع، وعندما اضطروا إلى القيام بذلك شبّوا مقاومين وعدائيين. وفي بورما، اكتشف أن الإيمان بمؤقتية الكينونة الواعية؛ أي النيرفانا البوذية وفك الارتباط مع الواقع، لم يؤدِّ إلى تضاؤل الاهتمام بالأمور المادية المباشرة التي تعجّ بها الحياة اليومية.

> باختصار، أقنعتني [دراساتي الميدانية] أن الكثير من الاستعدادات والدوافع ثابتة من الناحية الثقافية [و] الكثير من التوجهات الإدراكية [كذلك]. تنبع هذه التصرفات والتوجهات الثابتة من الثوابت البيولوجية والثقافية لعموم البشر، وهي تشمل تلك الطبيعة البشرية العالمية التي، جنبًا إلى جنب مع الآراء الأنثروبولوجية التي تلقّيتها، كنتُ قد رفضتها في السابق باعتبارها تحيزًا عرقيًا آخر[71].

بصرف النظر عما إذا كان الأمر يتعلق بمشاهد عن شعوب، من ميكرونيسيا إلى الشرق الأوسط، يدعون إلى الأخلاق، ويملؤهم السخط، ويسعون خلسة لتحقيق مصالح تتعلق بالمتعة، ينقصنا التأكد من الشك الضمني بأن بعض التحيز العرقي يكمن في رؤية سبيرو للطبيعة البشرية العالمية. لكنّ ضوء الوضوح لن ينقصنا لمعرفة ما يفصح عنه سبيرو بصراحة؛ وهو الأفكار البغيضة الناتجة من النسبية البغيضة، بحيث اللجوءُ إلى الوظيفية الطبية صُمِّم لشفائنا من:

> مفهوم النسبية الثقافية [...] الذي جرت الاستعانة به لخوض معركة ضد المفاهيم العرقية بوجه عام، ومفهوم العقلية البدائية على وجه الخصوص [لكن] النسبية الثقافية استُخدمت

(69) Bagish.

عن خطاب ملتبس آخر عن "مشكلة النسبية" من الجهة الأخرى من العالم (عرضتُ هنا ما اعتقدتُ أنه وجهة نظر معقولة تسدّ الفراغ الذي تركته النسبية الأخلاقية، والتي بدا أنها تتراجع بحلول الثمانينيات بدلًا من أن تتأكد، ص 12)، يُنظر:

Elvin Hatch, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1983).

(70) جزر في المحيط الأطلسي، يقطنها سكان أصليون وتشكل معًا ما يسمى فدرالية ميكرونيزيا. (المترجمة)

(71) Spiro, pp. 349–350.

> أيضًا، على الأقل من بعض علماء الأنثروبولوجيا، لإدامة نوع من العرقية العكسية؛ أي إنها استُخدمت أداةً قويةً للنقد الثقافي، مع ما يترتب على ذلك من انتقاص للثقافة الغربية والعقلية التي أنتجتها. لقد انتهى تبنّي فلسفة البدائية [...] إلى استخدام صورة الإنسان البدائي [...] وسيلةً لمتابعة المساعي الشخصية الطوباوية، و/ أو نقطة ارتكاز للتعبير عن الاستياء الشخصي من الرجل والمجتمع الغربيَّين. واتخذت الاستراتيجيات المعتمدة عدة أشكال، وهذه أمثلة عنها: 1. محاولات إلغاء الملكية الخاصة، أو انعدام المساواة، أو العدوانية في المجتمعات الغربية تملك فرصة واقعية ومعقولة للتحقق، لأن مثل هذه الأوضاع يمكن العثور عليها في العديد من المجتمعات البدائية. 2. مقارنةً ببعض البدائيين على الأقل، فإن الرجل الغربي منافس فريد، ومحبّ للحرب، وغير متسامح مع الانحراف، ومتحيز على أساس الجنس، وما إلى ذلك. 3. جنون العظمة ليس بالضرورة مرضًا، لأن التفكير المصاب بجنون العظمة يتم إضفاء الطابع المؤسسي عليه في مجتمعات بدائية معينة؛ والشذوذ الجنسي ليس انحرافًا، لأن الشاذين جنسيًا يعدّون نجومًا ثقافية في بعض المجتمعات البدائية؛ والزواج الأحادي لا يمكن أن يستمر، لأن تعدد الزوجات هو الشكل الأكثر شيوعًا للزواج في المجتمعات البدائية[72].

بقطع النظر عن إضافة بعض العناصر الأخرى إلى القائمة اللانهائية من المكروهات غير الاختيارية، فإن إقحام فكرة "الانحراف"، التي يجري تصورها على أنها خروج عن قاعدة متأصلة شأنها شأن عدم انتظام ضربات القلب، لا بوصفها تمثّل شاردة إحصائية على نحو زواج الإخوة المتعددين من نفس المرأة Fraternal Polyandry، هو ما يشكّل الخطوة الحاسمة حقًا وسط كل هذا الضجيج والنفخ في مصطلحات "العرقية العكسية" و"المهمات الطوباوية" و"فلسفة البدائية"، لأنه من خلال هذه الفكرة عن صديق الشارع The Lawgiver's Friend[73]، يحدث الانتقال الذي تحدثت عنه ميدجلي من الطبيعي الطبيعي (العدوان، وانعدام المساواة) إلى الطبيعي غير الطبيعي (جنون العظمة، والشذوذ الجنسي). وبمجرد أن يدسّ هذا البعير أنفه في خيمة السيرك[74]، فالمقصورات كلها تواجه مشكلات.

وكم من المشكلات يمكن رؤيتها أوضح مما حوته المقالة التي كتبها روبرت إدجرتون Robert[75] Edgerton، وجاءت مكمّلة لمقالة سبيرو في المجلد نفسه، وعنوانها "دراسة الانحراف: إنسان هامشي أم إنسان عادي؟" "The Study of Deviance: Marginal Man or Everyman?". عقد إدجرتون

(72) Ibid., p. 336.

(73) The Lawgiver عند الإغريق هو المشرّع في مجلس الشيوخ، وعند روسو وفلسفة الأنوار هو من يضطلع بسنّ القوانين المدنية التي تجسد الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، وموسى عليه السلام هو صاحب الشريعة في العهد القديم واليهودية. (المترجمة)

(74) يقصد بالسيرك حقل الأنثروبولوجيا. (المترجمة)

(75) أستاذ الأنثروبولوجيا الفخري في جامعة كاليفورنيا لوس أنجلوس UCLA. كتب عشرات الكتب وحاجّ ضد فكرة المجتمعات البدائية المسالمة والمتناغمة، مركّزًا على صراعاتها. له كتاب **مجتمعات معتلة: محاجّة ضد التناغم في المجتمع البدائي** (1992) *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. (المترجمة)

مراجعة مفيدة وانتقائية إلى حدٍ ما، لدراسة الانحراف في الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا، كما أقحم أيضًا عمله الخاص واللافت عن المتخلّفين عقليًا في أميركا والمخنثين جنسيًا في أفريقيا، بحيث توصّل بدوره، وبصورة مفاجئة على أيّ حال – مثل فكرة أضاءت في رأسه من تلقاء نفسها – إلى استنتاج مفاده أن المطلوب لجعل مثل هذا البحث مثمرًا حقًا، هو تصوّرٌ عن الطبيعة البشرية يكون مستقلًا عن السياق – حيث إن "إمكانات السلوك المشفّر وراثيًا التي نتشاركها جميعًا" هي "أساس ميلنا [العالمي] إلى الانحراف". ويدفع إدجرتون هاهنا بـ"غريزة" الإنسان في الحفاظ على نفسه، وآلية الكرّ والفرّ لديه، وعدم تحمّله الملل، ثم يسوق حجّة عن تأليه الأبطال الخارقين[76] والإباحية البدائية، اعتقدتُ ببراءة أنه استقاها من الأنثروبولوجيا، ليقترح علينا أنه إذا سارت الأمور على ما يرام في الجانب العلمي، فقد يصير في مقدورنا، متى آن الأوان، ألّا نحكم على أفرادٍ فحسب، بل على مجتمعاتٍ بأكملها بأنها منحرفة، أو قاصرة، أو فاشلة، أو غير طبيعية:

> أهم من ذلك هو عجزنا عن اختبار أيّ افتراض بشأن الصحة النسبية للمجتمع. لقد تأخرت تقاليدنا النسبية في الأنثروبولوجيا عن القبول بإمكانية أن يكون ثمّة مجتمع منحرف؛ أي إنه يتعارض مع الطبيعة البشرية [...] لكن فكرة المجتمع المنحرف تعدّ مركزية في تقليد الاغتراب في السوسيولوجيا والحقول العلمية الأخرى، وهي بذلك تشكّل تحدّيًا للنظرية الأنثروبولوجية. وبما أننا لا نعرف سوى القليل عن الطبيعة البشرية [...] فلا يمكننا أن نقول: كيف أن مجتمعًا قد فشل، فضلًا عن سؤال: كيف فشل [...] لكن إلقاء نظرة سريعة على القصص المنشورة في أيّ صحيفة عن ارتفاع معدلات جرائم القتل والانتحار والاغتصاب وغيرها من جرائم العنف، ينبغي أن تكون كافية لشد الانتباه إلى أن السؤال لا يتعلق بالنظرية فحسب، بل بمسائل البقاء وسط العالم الحديث[77].

رُفعت الأقلام وجفّت الصحف بهذا القول. لقد أدى الخوف من النسبية، الذي يتجدد عند كل منعطف مثل هوسٍ يذهل الألباب، إلى موقفٍ صار فيه التنوع الثقافي، عبر المكان والزمان، سلسلةً من التعبيرات، بعضها صحي وبعضها الآخر غير صحي، عن واقع مستقر وضمني هو الطبيعة الجوهرية للإنسان، والأنثروبولوجيا، محاولة لرؤية جوهر ذلك الواقع من خلال ضباب تلك التعبيرات. هذا المفهوم الفضفاض للطبيعة البشرية، والتخطيطي، والمتطلّب من حيث المحتوى، والمتوافق مع كل الأشكال بدءًا من ويلسون، ولورينز، مرورًا بفرويد، وماركس، وصولًا إلى بنثام، وأرسطو (بل يُفترض أن أحد العباقرة الذي سأغفل هويته قد لحظ أن "إحدى السمات المركزية للطبيعة البشرية هي انفصال القضاء")، تحوّل إلى أساس يُبنى عليه فهم السلوك البشري، والقتل، والانتحار، والاغتصاب [...] فيتوقف الانتقاص من الثقافة الغربية نهائيًا. ربما بعض الآلهة التي تشبه الآلات أفضل مما لو كانت واعية.

(76) اليوهيمرية Euhemerism مذهب يقول إن الآلهة في الأساطير كانت بشرًا جعلهم الناس أبطالًا وآلهة بعد أن ضخّموا سيرتهم بعد مماتهم. (المترجمة)

(77) Robert Edgerton, "The Study of Deviance, Marginal Man or Everyman," in: Spindler (ed.), p. 470.

رابعًا

سأكون أكثر إيجازًا إلى حدٍ ما بشأن الاستحضار الآخر؛ "العقل البشري" الذي دُفع به ضد النسبية مثل صليب يحمي من دراكولا. في رأيي أن ثمّة تماثلًا كبيرًا في النمط العام، إن لم يكن في التفاصيل الجوهرية؛ إذ نعثر على الجهد نفسه للترويج للُغة مُثلى عن تفسير "الواقع" ("لغة الطبيعة"، مثلما أسماها ريتشارد رورتي[78]، مهاجمًا الفكرة على أنها خيال علمي)، والخلاف الجامح نفسه بشأن أيّ لغة يتعلق بـ: هل هي اللغة عند كلود شانون Claude Shannon[79]، أم فرديناند دو سوسير Ferdinand de Saussure[80]، أم جان بياجيه Jean Piaget[81]؟ ثمة الميل ذاته نحو النظر في التنوع على أنه سطح، والعالمية على أنها عمق. والرغبة نفسها في تمثيل تفسيرات المرء ليس على أنها بناءات تُحمل على موضوعاتها – مجتمعات وثقافات ولغات – في محاولة لفهمها نوعًا ما وإلى حدٍ ما، بل باعتبارها جواهر Quiddities لمثل هذه الموضوعات تُفرض على تفكيرنا.

ثمة اختلافات أيضًا بطبيعة الحال؛ إذ حفَّز على عودة الطبيعة البشرية بوصفها فكرة تنظيمية التقدمُ في علم الوراثة ونظرية الارتقاء، وفي حالة العقل البشري جرى الأمر على يد علماء اللغة وعلوم الكمبيوتر وعلم النفس الإدراكي. ترى الأولى النسبيةَ الأخلاقيةَ مصدرًا لجميع عللنا، ويلقي الثاني باللائمة على النسبية المفهومية. ويقابل الانحيازَ إلى مجازات خطاب العلاج واستعاراته (الصحة والمرض، طبيعي وغير طبيعي، وظيفة واختلال) من جهة، ميلٌ إلى الخطابات الإبستيمولوجية (المعرفة والرأي، الواقع والوهم، الصواب والخطأ) من جهة أخرى. لكنّ هذه الاختلافات لا تكاد تبرز في مواجهة الدافع المشترك نحو التحليل النهائي، أننا وصلنا الآن إلى العلم والتفسير. إن ربط نظرياتك بشيء يسمّى بنية العقل هو وسيلة فعالة لعزلها عن التاريخ والثقافة وربطها بشيء يسمّى تكوين الإنسان.

وفيما يتعلق بالأنثروبولوجيا بوصفها كذلك، ثمّة اختلاف آخر يولد من باقي الاختلافات على نحوٍ ما، وعلى الرغم من أنه يبدو نسبيًا (يجب أن تعذروا التعبير) أكثر منه راديكاليًا، فإنه يعمل على دفع نوعَي النقاش في اتجاهات متباينة إلى حدٍ ما، بل متناقضة. فتكتيك الطبيعة البشرية يعيد إلى مركز اهتمامنا أحدَ مفاهيمنا الكلاسيكية – هو "الانحراف الاجتماعي" – في حين ينتهي تكتيك العقل البشري إلى استعادة

(78) Richard Rorty, "Method and Morality," in: Haan et al. (eds.), pp. 155–176;

يُنظر أيضًا:

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

رورتي هو أستاذ الفلسفة والإبستمولوجيا في جامعة ستانفورد، اهتم بدراسات النفعية والبراغماتية وفلسفة العقل. يحاجّ رورتي بأن المعرفة شأن داخلي ولغوي؛ أي إن المعرفة متعلقة باللغة والفاعل، حيث إن الموضوعات في العالم الخارجي ليست شرطًا مسبقًا، ومن ثم فالوقائع متعلقة باللغة والمفردات فهي إذًا مؤقتة. (المترجمة)

(79) عالم رياضيات أميركي يُعزى إليه تطوير نماذج اللغة الحسابية التي صارت أساس أنظمة المعلومات والإنترنت اليوم. (المترجمة)

(80) لغوي سويسري ورائد من الرواد في القرن العشرين، ترتبط باسمه النظرية البنيوية في اللسانيات اليوم. (المترجمة)

(81) عالم نفس وفيلسوف سويسري. أسهم من خلال نظريته في التطور الإدراكي لا سيما عند الأطفال، ومن ذلك كيفية اكتساب اللغة. (المترجمة)

مفهوم آخر – هو الفكر "البدائي (**المتوحش**، الابتدائي، الأمي)". إنّ المخاوف المناهضة للنسبية التي تتجمع حول ألغاز السلوك في أحد الخطابين، تتجمع في الخطاب الثاني حول ألغاز الإيمان.

لقد تجمّعت، على وجه التحديد، حول معتقدات "لاعقلانية" (أو "غامضة"، أو "قبل منطقية"، أو "عاطفية" أو "غير إدراكية"، بمفردات الحاضر). ففي حين كانت ممارسات مزعجة مثل صيد الرؤوس، والعبودية، [...]، وتقييد القدم، هي التي دفعت علماء الأنثروبولوجيا إلى الالتفاف حول راية الطبيعة البشرية، يحدوهم الانطباعُ أنها الطريقة المناسبة لتسويغ المسافة الأخلاقية المتخذة إزاءها، فإن تصورات مستبعدة مثل جوهر السحر، ووصايا الحيوانات، والملوك الآلهة، والتنين ذي القلب الذهبي والقرن في قاعدة رقبته (وأنا هنا أستبق مثالاً سأفصل فيه بعد قليل)، هي التي جعلتهم يتجمّعون حول راية العقل البشري، يحدوهم الانطباعُ أنها الطريقة المناسبة للدفاع عن التشكّك الإمبريقي الذي تبنّوه بشأنها. وليست الطريقة التي يتصرف بها المختلف ثقافيًا مصدر القلق الأكبر، بل الكيفية التي يفكر بها، وهذا أسوأ.

وهنا أيضًا ثمّة عدد كبير نسبيًا من المنظورات العقلانية أو العقلانية الجديدة في الأنثروبولوجيا بدرجاتٍ متفاوتة من الوضوح، والحجّية، والاتساق، والشعبية، ليس متوافقًا تمامًا أحدها مع الآخر؛ إذ يستدعي بعضها ثوابت شكلية تسمى عادةً الكليات الإدراكية، ويستدعي بعضها ثوابت تنموية عادة ما تسمّى المراحل الإدراكية، وبعضها يستدعي ثوابت إجرائية عادة ما تسمى العمليات الإدراكية. بعضها بنيوي، وبعضها يتبع تقليد كارل يونغ، وبعضها على خطى بياجيه، وبعضها يتابع آخر الأخبار الواردة من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT، أو مختبرات بل Bell Labs[82]، أو كارنيجي ميلون Carnegie–Mellon[83]. وكلها تسعى إلى شيء ثابت مفاده أننا حين نصل إلى أرض الواقع، نصون العقل من الغرق.

ومن ثمّ، فإن ما تتشاركه هذه الخطابات ليس محض اهتمامٍ بأدائنا العقلي فحسب، بل ما يشبه اهتمامًا بتركيبتنا البيولوجية، وهو أمر لا جدال في فائدته، سواء في حدّ ذاته أو في تحليل الثقافة. وإذا لم تكن كل الاكتشافات المفترضة لما أسميناه "العلوم الإدراكية" اكتشافات حقيقية، فبعضها من دون شكّ سيكون، وسيغير على نحو بالغ طريقة تفكيرنا بشأن الكيفية التي نفكر بها، وكيفية تفكيرنا فيما نفكر فيه. ما تتشاركه بعد ذلك، من كلود ليفي–ستروس إلى رودني نيدهام Rodney Needham[84]، بالعودة إلى الوراء، ليس من دون جدال في فائدته، ألا وهو النظرة التأسيسية للعقل. وتعني وجهةَ نظر ترى العقل – مثله مثل "وسائل الإنتاج" أو "البنية الاجتماعية" أو "التبادل" أو "الطاقة" أو "الثقافة" أو "الرمز" التي تنتمي إلى خلاصة المقاربات الشاملة في النظرية الاجتماعية (ومثل "الطبيعة البشرية" بطبيعة الحال) – مصطلحًا لا يُعلى عليه في التفسير، والنور الذي يسطع وسط ظلمة النسبية.

(82) مختبرات للابتكارات وبراءات الاختراع مقرّها في نيوجرسي في الولايات المتحدة. (المترجمة)

(83) جامعة خاصة للأبحاث والتطوير مقرّها في بنسلفانيا في الولايات المتحدة، تستقطب المبدعين والمبتكرين في المجالات التقنية. تأسست عام 1912. (المترجمة)

(84) أنثروبولوجي إنكليزي وأستاذ الأنثروبولوجيا في أكسفورد. عُرف باهتمامه بدراسات القرابة وبحماسه لبنيوية كلود ليفي–ستروس قبل أن ينتقدها لاحقًا، منتقدًا أيضًا ما أسماه رؤية ثنائية تهيمن على أفكار الأنثروبولوجيين. (المترجمة)

سواء أكان الخوف من النسبية، الذي يشبه عدو البطل الخارق بألف وجه The Anti–hero with a[85] Thousand Faces، هو الذي يوفر جزءًا مهمًا من الزخم للعقلانية الجديدة ويعمل مبرّرًا رئيسًا لها، كما حدث في حالة الطبيعوية الجديدة Neo–naturalism، فليس من الصعب ملاحظته من خلال المجموعة الجديدة الممتازة من المواعظ المناهضة للنسبية الواردة في الكتاب الذي حرره مارتن هوليس وستيفن لوكيس[86] بعنوان **العقلانية والنسبية** *Rationality and Relativism*[87]، ومعه دراسة جريئة صُمِّمت خصيصًا لدفع الآخرين إلى المستوى المراد من السخط. وُلد الكتاب في خضمّ ما سُمّي "جدل العقلانية"[88]، الذي يبدو أن قصص إدوارد إيفان إيفانز–بريتشارد Edward Evan Evans–Pritchard[89]، وأمور أخرى غيرها، قد أطلقته في العلوم الاجتماعية البريطانية وفي قسم معتبر من الفلسفة البريطانية (جدل "هل ثمة حقائق مطلقة يمكن مقاربتها تدريجيًا بمرور الوقت من خلال عمليات عقلانية، أو أن جميع أنماط التفكير وأنظمته صالحة على قدم المساواة إذا نُظر إليها من داخل أطرها المرجعية المتسقة داخليًا؟")[90]. لذلك فهو يغطي، على نحوٍ ما، كل جوانب مقولة العقل في خطر Reason In Danger! وتبدأ افتتاحية المحررَين بعبارة كأنها دعوة إلى إقامة المتاريس على طريقة كرومول: "إن إغراءات النسبية دائمة ومنتشرة [...] وطريق المتعة والإغراء إلى النسبية [...] ممهد بمزاعم مقنعة"[91].

ويستجيب علماء الأنثروبولوجيا الثلاثة في الكتاب بحماسٍ لهذه الدعوة لإنقاذنا من أنفسنا. فيحاجّ إرنست غيلنر[92] بأن الفكرة التي مفادها أن آخرين لا يؤمنون بما نؤمن نحن، أحفاد غاليليو، بشأن كيفية تجميع الواقع معًا ليست حجّة ضد الفكرة القائلة إن ما نؤمن به لا يمثل "الرؤية الوحيدة الحقيقية" المنشودة. بل يعتقد ذلك متأكدًا حتى حين يبدو له أن هؤلاء الآخرين، بمن فيهم سكان الهيمالايا، لم يعودوا يعارضونه. ويدافع روبن هورتون[93] عن "نواة إدراكية مشتركة"، و"نظرية أولية"

(85) في الدراما، لا يشير عدو البطل الخارق إلى منافسه الشرير بالضرورة، بل إلى بطل خارق لا يحتكم إلى كونه خيرًا، باعتبار أنه يتصرف لمصلحته الشخصية غالب الوقت، بصورة غير أخلاقية بالنسبة إلى أخلاقيات الجمهور في كثير من الأحيان، وأحيانًا يصحب البطل الخارق ويسبّب له المتاعب مثل "لوكي" شقيق "ثور" بالتبنّي في سلسلة أفلام Thor، لذلك فهو، على عكس البطل الخارق، شخصية صراعية. (المترجمة)

(86) Hollis & Lukes (eds.).

(87) ثمة أيضًا بعض المقالات التي تُعدّ أكثر اعتدالًا وتقتسم الاختلافات بينها، كتبها كل من إيان هاكينغ وتشارلز تايلور ولوكيس، لكن أولاها فقط يبدو خاليًا حقًا من الإنذارات المتخيلة.

(88) Bryan Wilson, *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970); Allan Hanson, "Anthropologie und die Rationalitätsdebatte," in: Hans Peter Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. 1 (Frankfurt am Main: Syndikat, 1981).

(89) أنثروبولوجي إنكليزي وأستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في أكسفورد ورائد من الرواد. اشتهر بأبحاثه الميدانية عن قبائل الأزاندي والنوير في السودان. عُرف عنه قطعه مع الوضعية وإصراره على بحوث الميدان، وعدم إيمانه بعلم يختص بالمجتمع تحكمه القوانين Nomothétiques من دون إيلاء أهمية لحكايا الرمز ولطبيعة المجتمعات وظواهرها المتباينة. (المترجمة)

(90) الاقتباسات الواردة مأخوذة من غلاف الكتاب، وهي تعكس محتوياته على الأقل.

(91) Hollis & Lukes, p. 1.

(92) Ernest Gellner, "Relativism and Universals," in: Hollis & Lukes (eds.), pp. 181–200.

(93) Horton.

هورتون هو فيلسوف وأنثروبولوجي إنكليزي. تركّزت اهتماماته في أنثروبولوجيا الأديان، لا سيما في أفريقيا التي عاش فيها سنوات طويلة. (المترجمة)

كونية من الناحية الثقافية وذات اختلافات ضئيلة عن العالم بوصفه مليئًا بموضوعات دائمة ومتوسطة الحجم ترابط بفعل مفهوم "الدفع والجذب" في السببية، وخمس ثنائيات مكانية (يسار - يمين، أعلى - أسفل ... إلخ)، وثلاثية زمنية (قبل - في الوقت نفسه - بعد)، واثنين من الفروق الفئوية (بشري - غير بشري، ذات - آخر)، ووجود كل ذلك دليل على أن "النسبية محكوم عليها بالفشل، في حين أن الكونية قد تنجح يومًا ما"[94].

لكنّ دان سبيربر[95]، كان أكثرهم ثقة بأرضيته العقلانية (منظور جيري فودور Jerry Fodor[96] الحسابي عن التمثلات العقلية)، ويملك رؤية وحيدة حقيقية خاصة به (هي أن "لا وجود لواقع غير حرفي")، لذلك فهو من يبني الهجوم الأقوى بين الثلاثة. فيقول إن النسبية ماكرة لعوب (فتجعل "الإثنوغرافيا غير قابلة للتفسير، وعلم النفس بالغ الصعوبة")، لذلك فهي ليست موقفًا غير قابل للدفاع عنه فحسب، بل لا موقف لها على الإطلاق؛ فأفكارها أنصاف أفكار، ومعتقداتها شبه معتقدات، وافتراضاتها شبه افتراضات. فـ "الشعارات النسبية" مثل عبارة "الشعوب التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة تعيش في عوالم مختلفة" ليست معتقدات واقعية، لأنها تشبه قصة التنّين ذي القلب الذهبي والقرن عند قاعدة رقبته، حين دعاه أحد مخبريه المسنّين من الـ "دورزي" Dorze[97] ببراءة، أو ربما ليس ببراءة، إلى تعقّب الناس وقتلهم (وحذرًا منه من الحقائق غير الحرفية فقد رفض). بل هي تمثلات نصف متشكّلة وغير محددة، وبدائلُ ذهنية مؤقتة تنتج عندما نحاول، ونحن أقل حذرًا من أجهزة الكمبيوتر، معالجة معلومات أكثر مما تسمح به قدراتنا المفهومية المتأصلة. قد تكون هذه التنانين ذات القلوب البلاستيكية وبلا قرون مفيدة في بعض الأحيان؛ فتارة تملأ الفجوات إلى أن نتمكن من تسريع قوتنا الإدراكية، وهي تارة أخرى لعبة ممتعة نتسلى بها ونحن ننتظر ذلك، بل هي من حين إلى آخر "مصادر إيحاء في التفكير الإبداعي [الحقيقي]"، لكنها ليست حقيقية حتى في أعين من يدافعون عنها، لأنهم لا يفهمونها ولا يستطيعون فهمها. إن هي إلا كلام أكاديمي، متطور إلى حدٍ ما، من النوع الامتثالي، والسطحي، والمضلل، و"المراوغ في تأويلاته"، والأناني:

> أفضل دليل ضد النسبية [...] هو نشاط علماء الأنثروبولوجيا في حدّ ذاته، في حين أن أفضل دليل على النسبية [هو] في كتابات علماء الأنثروبولوجيا [...] عندما يعيد علماء الأنثروبولوجيا بناء خطواتهم [في أعمالهم]، فإنهم يحولون الحدود الثقافية الضحلة وغير المنتظمة التي لم يجدوا صعوبة في عبورها [في بحوثهم الميدانية]، إلى فجوات لا يُسبر

(94) Ibid., p. 260.

(95) Dan Sperber, "Apparently Irrational Beliefs," in: Hollis & Lukes (eds.), pp. 149–180.

سبيربر هو أنثروبولوجي فرنسي وعالم اجتماعي وباحث في العلوم الإدراكية. انتقد البنيوية واتجه نحو الرمزية من البوابة الإدراكية؛ أي دور الإدراك في الظواهر الثقافية. ترجم له إلى اللغة العربية كتابه مع دييدر ويلسون، **نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك** *La Pertinence: Communication et Cognitio*، عن دار الكتاب الجديد المتحدة في بيروت عام 2016. (المترجمة)

(96) فيلسوف ولغوي أميركي، اشتهر بالوظيفية العقلية ومفهوم نمطية العقل، وقال إن العمليات العقلية والتفكير يعملان في صورة حسابات تتنشئ التمثلات التي تمثل **لغة الفكر**، وهو عنوان كتابه الأشهر *The Langage of Thought*. (المترجمة)

(97) إثنية تقطن إثيوبيا. (المترجمة)

غورُها، وبذلك يحمون إحساسهم بالهوية، ويزودون جمهورهم من الفلاسفة والناس العاديين بما يريد هؤلاء سماعه تمامًا[98].

باختصار، سواء تعلّق الأمر بالإدراك السائد (بقطع النظر عن الكبد وعينيه والعرّافين المسمَّمين، فلقد فهمنا الأمور على النحو الصحيح في النهاية)، أو اليأس المسكوني Ecumenicalism[99] (بقطع النظر عن أنماط تفسيرية أكثر حداثة وتنوعًا، مثل علم الجينوم، ترى أن لكل شخص التصور نفسه عن العالم)، أو العلموية العدوانية (في أنّ ثمّة أشياء تمثل أفكارًا بالفعل مثل "المواقف الافتراضية" و"المعتقدات التمثُّلية"، وأشياء تشبه الأفكار مثل أن "هناك تنينًا على الطريق" و"تعيش الشعوب من ثقافات مختلفة في عوالم مختلفة")، فإن إعادة بعث العقل البشري بوصفه نقطة ثابتة في عالم متحول تُبطل مفعول النسبية الثقافية عبر تجريد سلاح التنوع الثقافي من قوته. وكما في حالة "الطبيعة البشرية"، فإن تفكيك الآخر هو ثمن الحقيقة. وربما كان ذلك صحيحًا، لكنه ليس ما يوحي به تاريخ الأنثروبولوجيا، أو المواد التي جمعتها، أو المثل العليا التي حرّكتها؛ وليس النسبيون وحدهم من يخبرون جمهورهم بما يودّون سماعه. وثمة بعض التنانين – "النادرة" – التي تستحق الاستقصاء.

خامسًا

إن استقصاء التنانين، لا تدجينها أو كرهها أو إغراقها في بحر النظرية، هو كل ما تدور حوله الأنثروبولوجيا. على الأقل، هذا كان موضوعها مثلما أفهمها أنا، بما أنني لست عدميًا ولا ذاتويًا، وامتلكتُ، كما ترون، بعض الآراء الحازمة بشأن ما هو واقع وما ليس واقعًا، وما هو جدير بالثناء وما هو غير ذلك، وما يُعدّ معقولًا وما لا يُعدّ كذلك. لقد سعينا [يقصد علماء الأنثروبولوجيا]، بمقدار من النجاح، إلى إبقاء العالم في حالة من اللاتوازن؛ سحبنا البُسط، وقلبنا موائد الشاي، وأطلقنا الألعاب النارية. فكان من مهمات الآخرين أن يبثّوا الطمأنينة، ومهمتنا نحن أنْ نقلب الاستقرار. سعينا خلف الأسترالوبيثكس Australopithicenes[100]، والماكرين، والمسالمين، ونُصب المغليث[101]؛ نبيع الاستثنائي، ونتجول في الغريب. كنا تجّار الدهشة.

لقد أفرطنا، من دون شك، في هذا الاتجاه؛ فحوّلنا الأفكار الذاتية إلى ألغاز، والألغاز إلى غموض، والغموض إلى ترّهات. لكنّ هذا التعاطف مع الذي لا يمتثل ويأبى أن ينسجم، والواقع الذي تغيّر موقعه، قد ربطنا بالموضوع الرئيس للتاريخ الثقافي في "العصر الحديث"، لأن ذلك التاريخ قد تألّف من حقول فكرية تعاقبت وتعيّن عليها، واحدًا تلو الآخر، أن تكتشف كيفية العيش من دون اليقين الذي أطلقها أول مرة. الواقع الفجّ، والقانون الطبيعي، والحقيقة الضرورية، والجمال الفائق، والسلطة المحايثة، والوحي

(98) Sperber, p. 180.

(99) الحركة التي سعت إلى توحيد المسيحيين والتقريب بين الكنائس المسيحية. (المترجمة)

(100) في نظرية التطور، هم أشباه البشر Hominins وأسلاف الإنسان الأوائل منتصبو القامة. (المترجمة)

(101) أحجار متراصة ومختلفة الأحجام والأشكال بعضها يشكل نصبًا حجرية غير منتظمة تدعى بهذا الاسم، ويعتقد أن البشر الأوائل بنوها. (المترجمة)

المتفرد، حتى الأنا الداخلية في مواجهة العالم الخارجي، تعرّضت جميعها لهجوم شديد، بحيث تبدو اليوم بساطةً مفقودة من ماضٍ أقل إنهاكًا. لكنّ العلم والقانون والفلسفة والفن والنظرية السياسية والدين والإصرار العنيد على الحسّ السائد صمد جميعها، ولم يبدُ من الضروري إحياء البساطة.

أعتقد أن التصميم على ألّا نتشبّث بما نجح في السابق وأوصلنا إلى ما نحن فيه اليوم، وما لم يعُد اليوم يعمل بنجاح ويُلقي بنا في مآزق متكررة، هو ما يجعل العلم يتحرك قدمًا. نجحت الفيزياء الأرسطية بالقدر الكافي على الرغم من المفارقات الرواقية حين كان عدّاء الماراثون هو الأسرع. ونجحت ميكانيكا نيوتن بالقدر الكافي على الرغم من الإرباك الذي يُحدثه الفعل عن بعد ما دامت الأجهزة التقنية لا يمكنها أن تقودنا إلا إلى مسافة قصيرة ومعيّنة من عالمنا الذي ندركه بالحواس. ولم تكن النسبية - الجنس، والديالكتيك، وموت الإله - هي التي أنهكت الحركة المطلقة والفضاء الإقليدي والسببية الشاملة، بل ظواهر شاردة، وحزم موجية وقفزات مدارية، وقفت أمامها عاجزة. كما لم تكن النسبية - الذاتوية الهيرمينوطيقية المراوغة - هي التي أنهكت (بالدرجة التي أنهكت بها) الكوجيتو الديكارتي، ووجهة نظر الويجريين في التاريخ، و"وجهة النظر الأخلاقية العزيزة جدًا على إليوت وأرنولد وإيمرسون"، بل كانت الوقائع الغريبة هي التي أحرجت مقولاتها، مثل خطوبة الرضع والرسومات التي ليست وهمية.

وسط هذا الابتعاد عن الانتصارات القديمة التي التهمتها اللامبالاة، والاكتشافات اللحظية التي تحولت إلى حواجز وعقبات، أدّت الأنثروبولوجيا، في أيامنا هذه، دورًا طليعيًا. فقد كنا أول من أصرّ على عدد من الأشياء، مثل أن العالم لا ينقسم إلى أتقياء ومؤمنين بالخرافات، وأن ثمة منحوتات في الأدغال ولوحات في الصحاري، وأن النظام السياسي ممكن من دون سلطة مركزية، وأن ثمة عدالة مبدئية من دون قواعد مقنّنة، وأن قواعد العقل لم تتحدد في اليونان، وأن تطور الأخلاق لم يكتمل في إنكلترا. أهم من ذلك أننا كنا أول من أصرّ على أننا نرى حياة الآخرين من خلال عدسات وضعنا الخاص، وأنهم ينظرون إلى حياتنا من خلال عدسات وضعهم الخاص. ولا عجب أن ينتهي البعض بسبب ذلك إلى الاعتقاد بأن النهاية حلّت، وأن الأنانية الذاتوية دنت، وأن العقل والحكم، وحتى إمكانية التواصل المطلقة قد أفَل جميعها. لقد أحدثت إعادة تموضع الآفاق وتلاشي مركزية المنظورات مثل هذا الأثر من قبل. ومثلما ثمة روبرتو بيلارمين[102] في كل واحد منكم، لحظ أحدهم أن ثمة عقلاً دفع البولينيزيين إلى الإبحار بعيدًا عن مرأى الأرض في زوارق من جذع الشجر.

وذلك كله إنما يمثّل أقصى ما أمكننا فعله، وفي ضوء قدراتنا. وسيكون من المؤسف، على ما أعتقد، بعد أن بدأت المسافات التي أنشأناها والأماكن الأخرى التي حددناها تشعرنا بالقلق، أن نعود إلى الأغاني القديمة والقصص العتيقة حتى نغيّر إحساسنا بالمعنى وإدراكنا للإدراك، على أمل أن الحاجة

(102) أسقف إيطالي وكاردينال في الكنيسة الكاثوليكية عاصر الفترة التي شهدت أوج ما يمكن تسميته الصراع الديني العلمي على الحقيقة. اشتهر باقتناعه وجوب أن يتوافق الدليل العلمي مع الكتاب المقدس، لذلك وقف في وجه غاليليو غاليلي الذي عرض أمام محاكم التفتيش في القرن السابع عشر، ورفض تدريس نظرية كوبرنيكوس عن أن الأرض كوكب من الكواكب وليست مركزها وأن الشمس ثابتة والكواكب تدور حولها. (المترجمة)

السطحية فحسب هي التي تتغير، وأننا لن نسقط من حافة العالم المسطحة[103]. إن الاعتراض على مناهضة النسبية ليس مردّه رفضها مقاربة "كيف تنظر إلى ما تنظر إليه" الإدراكية، أو رفضها مقاربة "عندما تكون في روما تصرف كالرومان" When in Rome, do as the Romans do[104] الأخلاقية، بل لأنها تتخيل أنه لا يمكن مواجهتهما إلا إذا وُضعت الأخلاق فوق الثقافة والمعرفة فوق الأخلاق والثقافة معًا. وهذا مما لم يعُد ممكنًا إذا نظرنا من زاوية الأشياء التي ينبغي لها أن تكون على هذا النحو. فلو أردنا حقائق الوطن، لكنا بقينا في الوطن[105].

المراجع
References

الأجنبية

Angeloni, Elvio (ed.). *Anthropology*. Guilford: Dushkin Publishing, 1983.

Booth, Wayne. "A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism." Daedalus. no. 112 (1983).

Defaux, Gerard (ed.). *Yale French Studies*. vol. 64. New Haven: Yale University Press, 1983.

Duerr, Hans Peter (ed.). *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. vol. 1. Frankfurt am Main: Syndikat, 1981.

Edward Westermarck: Essays on His Life and Works. Acta Philosophica Fennica 34. Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 1982.

Empson, William. *Collected Poems*. New York: Harcourt, Brace and World, 1955.

Gass, William. "Culture, Self, and Style." *Syracuse Scholar*. no. 2 (1981).

Gellner, Ernest. *Spectacles and Predicaments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Haan, Norma et al. (eds.). *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983.

Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell, 1968.

Hatch, Elvin. *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1983.

Herodotus. *History of Herodotus*. New York: Appleton, 1859–1861.

(103) هذه كناية عن أن رفض دراسة الاختلاف، لا يعني عقلًا كونيًا؛ لا بل محاصرة للروح النقدية مثل التي سادت القرون السابقة، حين فضل الناس الإيمان بأن الأرض مسطحة على أن يثقوا في رأي مخالف. ما يعني أن التمسك بنظرة واحدة وكبح الروح النقدية قد يعني عودة العقل القهقرى خوفًا مما يمكن اكتشافه. (المترجمة)

(104) تعني العبارة مثلما يتضح من معناها الحرفي، أن المرء يتطبع بطباع المكان أو البلد الذي يزوره. وهي إشارة ترمز إلى "النسبية" الثقافية للعادات والأعراف والسلوكات وقواعد الأخلاق بين الثقافات المتساوية. الرؤية المعاكسة في هذه الحالة هي نمط من الإطلاقية الأخلاقية التي ترى أن ثمة معايير فوقية أو مطلقة لتقييم أخلاقية الفعل. (المترجمة)

(105) يقصد أن جنّي المجتمعات، التي اضطلعت الأنثروبولوجيا بدراستها والكشف عنها، قد خرج من قمقمه، فلم يعد من الممكن الهرب منها أو إنكار وجودها أو إعادة الوضع إلى ما كان عليه. (المترجمة)

Hollis, Martin & Steven Lukes (eds.). *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press, 1982.

Jarvie, Ian. "Rationalism and Relativism." *The British Journal of Sociology*. no. 34 (1983).

Johnson, Paul. *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties*. New York: Harper & Row, 1983.

Kluckhohn, Clyde (ed.). *Culture and Behavior*. New York: Free Press, 1962.

Lakatos, Imre. *The Methodology of Scientific Research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Midgeley, Marry. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

__________. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Scheffler, Israel. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Bobbs–Merrill, 1967.

Spindler, George (ed.). *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Stocking, George. "Afterword: A View from the Center." *Ethnos*. no. 47 (1982).

Tiger, Lionel & Joseph Sepher. *Women in the Kibbutz*. New York: Harcourt Brace Jovanovich/ Harvest, 1975.

Villey, Pierre (ed.). *Les Essais de Michel de Montaigne*. Paris: Universitaires de France, 1978.

Williams, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin, 1978.



مراجعات الكتب

Book Reviews



الخيمة (2)، 60x80 سم، أكريليك على قماش (2023).
The Tent (2), 60x80 cm, acrylic on canvas (2023).



المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/NJWY9792

عثمان عثمانية | Otmane Atmania*

تاريخ مختصر للمساواة

A Brief History of Equality

عنوان الكتاب في لغته الأصلية:	*Une brève histoire de l'égalité*.
عنوان الكتاب:	تاريخ مختصر للمساواة.
المؤلف:	توماس بيكيتي Thomas Piketty.
الناشر:	باريس: Seuil.
سنة النشر:	2021.
عدد الصفحات:	368.

* محاضر في قسم الاقتصاد، جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة، الجزائر.
Lecturer in economics department, Eshahid Larbi Tebessi University, Tebessa, Algeria. Email: o.atmania@univ–tebessa.dz

مقدمة

في عام 2014، نقل المترجم والأكاديمي بجامعة هارفرد الأميركية آرثر غولدهامر Arthur Goldhammer كتابًا فرنسيًا يحمل عنوان **رأس المال في القرن الحادي والعشرين** إلى اللغة الإنكليزية، وكانت كلمة رأس المال في الغلاف أكبر من الكلمات الأخرى بشكلٍ واضح، حتّى اعتقد الكثيرون أنّها طبعة جديدة من كتاب **رأس المال** الشهير لكارل ماركس Karl Marx. لكن، في الواقع، كان الكتاب للاقتصادي الفرنسي توماس بيكيتي Thomas Piketty، وقد حقّق بعد عدة أشهر من صدور النسخة الإنكليزية مبيعات خيالية تجاوزت 2.5 مليون نسخة، وسارع علماء اقتصاد كبار، على غرار الأميركيَين الحائزين على جائزة نوبل في الاقتصاد بول كروغمان Paul Krugman وجوزيف ستيغليتز Joseph Stiglitz، إلى مدحه واعتباره أهم كتاب في العقد، إن لم يكن في القرن كله. ومنذ ذلك الحين، صدرت عشرات الكتب التي تدافع عن أطروحاته أو تهاجمها، وقد أصبح بيكيتي أخيرًا نجم الاقتصاد الجديد[1]. وما ميّز كتب بيكيتي السابقة، على الأقل ثلاثة منها: **الدخول العليا في فرنسا في القرن العشرين**؛ **رأس المال في القرن الحادي والعشرين**[2]؛ **رأس المال والأيديولوجيا**[3]، إلى جانب طروحاتها غير المسبوقة حول المساواة، هو كبر حجمها، حيث بلغ عدد صفحاتها 788، و976، و1232، على التوالي.

وقد كتب بيكيتي في عام 2021 كتابًا مختصرًا بعنوان **تاريخ مختصر للمساواة**، صدر باللغة الفرنسية، ونُقل إلى الإنكليزية عام 2022. يقع الكتاب في عشرة فصول: "المسيرة نحو المساواة: المعالم الأولى"؛ "عدم التركيز البطيء للسلطة والملكية"؛ "إرث العبودية والاستعمار"؛ "مسألة التعويضات"؛ "الثورات والمكانة والطبقات"؛ "إعادة التوزيع الكبير 1914–1980"؛ "الديمقراطية والاشتراكية والضريبة التصاعدية"؛ "المساواة الحقيقية في مقابل التمييز"؛ "الخروج من الاستعمار الجديد"؛ "نحو اشتراكية ديمقراطية وبيئية ومختلطة".

أولًا: أهو تاريخ للمساواة أم للامساواة؟

يُبين لنا علماء الأنثروبولوجيا عدم توفّر أي إشارة إلى اللامساواة الاجتماعية قبل العصر الحجري القديم[4]. مع ذلك، تقودنا العديد من الدراسات إلى الجزم بأنّ المجتمعات القديمة عانت من اللامساواة. مثلًا، يشير بير مولندر إلى أنّ المجتمعات التقليدية، مثل المجتمع الأثيني، تميزت بتفاوت كبير، فقد قُدّر معامل جيني Gini coefficient لبيزنطة بحوالى 0.41 في عام 1000، وكانت نسبة ما يمتلكه الأغنياء حوالى 30 في المئة من الدخل، بينما كان يقدر بـ 16 في المئة فقط في روما[5].

(1) يُنظر: عثمان عثمانية، "توماس بيكيتي: من اقتصادي مغمور إلى حديث العالم"، **مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإدارية والاقتصادية**، مج 3، العدد 10 (2019)، ص 123–133.

(2) يُنظر: عثمان عثمانية، "رأس المال في القرن الحادي والعشرين لتوماس بيكيتي: مقدمة"، **المستقبل العربي**، العدد 487 (أيلول/ سبتمبر 2019)، ص 146–150.

(3) يُنظر: عثمان عثمانية، "'رأس المال والأيديولوجيا': ماضي ومستقبل الأنظمة التفاوتية"، **مجلة الدوحة**، العدد 150 (آذار/ مارس 2020)، ص 16–17.

(4) Brian Hyden, *Naissance de l'inégalité: L'invention de la hiérarchie* (Paris: CNRS éditions, 2008), p. 24.

(5) Per Molander, *The Anatomy of Inequality: Its Social and Economic Origins and Solutions*, Saskia Vogel (Trans.) (London: Melville house Publishing, LLC., 2016), pp. 35–36.

وفي الوقت الحالي، يُقدم لنا تقرير اللامساواة العالمية لسنة 2022 نظرةً لا غنى عنها عن حالة اللامساواة بين دول العالم. يحصل أغنى 10 في المئة من سكان العالم حاليًا على 52 في المئة من الدخل العالمي، بينما يكسب النصف الأفقر من السكان 8.5 في المئة منه. في المتوسط يكسب الفرد من أعلى 10 في المئة من توزيع الدخل العالمي 122,100 دولار أميركي في السنة، في حين يكسب الفرد من النصف الأفقر من توزيع الدخل العالمي 3920 دولارًا سنويًا. وهذا يعكس درجة اللامساواة الموجودة في العالم اليوم[6]. وإذا أردنا توضيح ذلك أكثر، يمتلك النصف الأفقر من السكان 4100 دولار أميركي بتعادل القوى الشرائية لكل شخص بالغ في المتوسط، ويمتلك أعلى 10 في المئة 771,300 دولار في المتوسط[7]. ومن الواضح أنّ الهوة بين الفئتين كبيرة جدًا، ويصعب علاجها من خلال سياسات ظرفية.

ما الذي يريد بيكيتي أن يوضحه لنا في كتابه؟ أهو كتاب حول المساواة أم اللامساواة؟ أهو كتاب حول إصلاح الرأسمالية أم مرافعة لصالح الاشتراكية؟ يقدم الكتاب "تاريخًا مقارنًا للامساواة بين الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الإنسانية، أو بالأحرى هو يقدم تاريخًا للمساواة" (ص 9)، ومن البداية لا يتضح الفرق بين الاثنين، إذ يرى بيكيتي أن تاريخ اللامساواة هو بالضرورة تاريخ المساواة، والعكس صحيح (ص 9). وعلى الرغم من أنّ أطروحة بيكيتي السابقة تُشير إلى أنّ اللامساواة ستستمر خلال القرن الحادي والعشرين[8]، فإنّه يعترف أنّ اللامساواة اليوم هي أقل ممّا كانت عليه قبل خمسين سنة أو قرن (ص 9). وبناءً عليه، إن مسار المساواة واضح ولا يمكن إنكاره، وفي ذات الوقت لا يعني ذلك أنّ عصر اللامساواة انتهى، بل ينتظرنا عمل كثير للوصول إلى مستويات أعلى من المساواة أو أقل من اللامساواة، ويتعمد بيكيتي ذكرهما سويةً هنا حتى نعرف أنّهما وجهان لعملة واحدة، حيث يمكن إحلال الأولى محلّ الثانية مع تغيير اتجاه المصطلحات فحسب.

يرى بيكيتي أنّ عالم العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين "مهما كان غير عادل فهو أكثر مساواة من عالم عام 1950، الذي كان أكثر عدلًا من عالم عام 1900" (ص 9)، وهو بذلك يقدم تبريرات غير ضرورية للامساواة في القرن الحادي والعشرين، ومن ثم يوحي بأنّه علينا قبول اللامساواة الحالية ما دامت أقل ممّا كانت عليه سابقًا، وفيما بعد طرح أفكارًا لمعالجة المستويات الحالية من اللامساواة. لكنّ الأطروحة الأساسية في الكتاب هي أنّ العالم يتجه نحو مساواة أكثر في الملكية، والدخل، والنوع، والعرق، في أغلب مناطق الكرة الأرضية. وعلى الرغم من أنّ بيكيتي وضّح بشكل لا يعتريه الشك أنّ الحروب والأزمات، مثل الحربين العالميتين الأولى والثانية، وأزمة الكساد العظيم في سنة 1929، وثورة المحافظين بداية ثمانينيات القرن العشرين، هي عوامل أو أحداث أسهمت إسهامًا كبيرًا في تعزيز المساواة في منتصف القرن العشرين[9]، فإنّه يعتبرها هنا سببًا في تلك الحروب، وهي أطروحة ينقصها ما يُثبتها.

(6) Lucas Chancel et al, "World Inequality Report 2022," *World Inequality Lab*, p. 10, accessed on 20/7/2023, at: https://tinyurl.com/2h9k4t9t

(7) Ibid.

(8) Thomas Piketty, *Capital in the Twenty First Century*, Arthur Goldhammer (trans.) (Cambridge: Harvard University Press, 2014), p. 356.

(9) Ibid.

ثانيًا: معالم المسيرة نحو المساواة

يمكن أن تظهر المسيرة نحو المساواة جليةً من خلال أول المعالم المتمثلة في التقدم الإنساني من خلال التعليم والرعاية الصحية للجميع. والحقيقة أنّ التطور الذي أحدثته البشرية خلال القرن الماضي وبداية القرن الحالي مثير للإعجاب. مثلًا، بالنسبة إلى الوفيات بين المولودين حديثًا، كانت النسبة تتعدى العشرين في المئة في بداية القرن التاسع عشر، وهي لا تصل إلى الواحد في المئة اليوم. كما ارتفع العمر المتوقع عند الولادة من 26 في عام 1820 إلى 73 في عام 2020. وفي نفس الفترة، انتقلت نسبة الذين يجيدون القراءة والكتابة من أقل من 10 في المئة من سكان العالم إلى أعلى من 85 في المئة (ص 29–31)، وأصبح الناس اليوم أكثر صحةً ممّا كانوا عليه في السابق، وما كان يُعد امتيازًا لطبقة من الأغنياء في بداية القرن الثامن عشر، أصبح أمرًا متاحًا لشرائح واسعة من أفراد المجتمع في القرن الحادي والعشرين.

ويشير بيكيتي إلى أنّ الجزء الأكبر من المساواة بكل أشكالها قد تحقّق في القرن العشرين؛ في الفترة التي توسعت فيها دولة الرفاه الاجتماعي، وتأسّس فيها التأمين الاجتماعي والضرائب التصاعدية على الدخل. وبعد هذا التقدم الذي عرفته البشرية، يأتي توزيع الملكية بوصفه أحد معالم المسيرة نحو المساواة. وهنا يُقصد بالملكية، كل ما يمكن أن يمتلكه الشخص عند نقطة زمنية معينة، كما تعتمد على "الطريق التي يحدد بها كل مجتمع الأشكال الشرعية للملكية (الأرض، والمنازل، والمصانع، والآلات، والبحار، والجبال ... إلخ)، وأيضًا الإجراءات القانونية والممارسات التي تهيكل من علاقات الملكية والسلطة وتحد منها، بين المجموعات الاجتماعية المعنية" (ص 49).

كان تركيز اللامساواة عاليًا جدًا بداية القرن التاسع عشر وصولًا إلى الحرب العالمية الأولى. لو نأخذ فرنسا مثلًا، نجد أن تركيز الثروة تزايد بعد الثورة الفرنسية، وكان الواحد في المئة الأغنى يمتلكون 45 في المئة من إجمالي الممتلكات عام 1810، وحوالى 55 في المئة من الإجمالي عام 1910، وارتفع ذلك إلى 65 في المئة عند بداية الحرب العالمية الأولى. لكن خلال القرن العشرين، تراجع تركيز الملكية إلى أقل من 20 في المئة في بداية ثمانينيات القرن العشرين، قبل أن ترتفع قليلًا إلى 25 في المئة في عام 2020 (ص 52).

لكنّ الأمر لا يتعلق بحجم الملكية فقط، بل بالسلطة والفرص التي تمنحها تلك الملكية. فمع الثورة الفرنسية، كانت الطبقة الأرستقراطية التي تمثل أقل من 1 في المئة فقط من إجمالي السكان، تمثل أكثر من 50 في المئة من كبار الملاك، فضلًا عن تمتعهم بامتيازات جبائية وقانونية وسياسية هائلة، على عكس الملّاك الأثرياء. في المقابل، لا يزال الخمسون في المئة الأفقر فقراءً، بمعنى أنّ حصتهم من الملكية لا تزال ضعيفة منذ القرن الثامن عشر، ولكنّهم ليسوا تحت رحمة الملّاك، سواء كانوا أرباب عمل أو مستعمرين، كما كان عليه الأمر سابقًا (ص 54).

أسهم التوزيع الذي عرفه القرن العشرين في تخفيض اللامساواة تخفيضًا كبيرًا، لكن ليس بالنسبة إلى الخمسين في المئة الأفقر، بل بالنسبة إلى الأربعين في المئة الذين يقعون بينهم وبين العشرة في المئة الأغنى، حيث تضاعفت حصتهم من إجمالي الثروة ثلاث مرات في الفترة 1914–1980. وقد أسهم

ظهور هذه الطبقة التي يُطلق عليها الطبقة الإرثية المتوسطة، في تشكيل تحوّل كبير على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وعلى عكس كتب بيكيتي السابقة، مثل **رأس المال في القرن الحادي والعشرين** الذي كان أكثر تركيزًا على الغرب، أو **رأس المال والأيديولوجيا** الذي شمل في التحليل كثيرًا من الاقتصاديات الأخرى، يلاحظ في هذا الكتاب تركيزه أكثر على فرنسا، التي تدور أغلب الأمثلة حولها، مع أنّه يؤكد أنّ التطورات التي عرفتها فرنسا في هذا الجانب مماثلة لباقي الدول الأوروبية، وبدرجة أقل في الولايات المتحدة الأميركية.

ثالثًا: الغرب والبقية

يبدأ بيكيتي الفصل الثالث من كتابه بعبارة يعتقد أنّها تشكل تقدمًا كبيرًا في نظرة المثقفين الغربيين لمسألتي العبودية والاستعمار، يقول: "على الرغم من عدم وجود تفسير أوحد، يجب علينا ملاحظة أنّ العبودية والاستعمار لعبا دورًا مركزيًا في حيازة العالم الغربي على الثروة" (ص 75). كما يعترف أنّه من غير الممكن كتابة تاريخ للمساواة واللامساواة على المستوى العالمي من دون تقييم أهمية هذا الإرث الاستعماري أولًا. ويذهب بيكيتي نفس مذهب كينيث بوميرانز Kenneth Pomeranz، ويؤيد فكرة أنّ التباعد الكبير Great Divergence ناتجٌ من الدور المركزي الذي أدته السيطرة العسكرية والاستعمارية، والابتكارات التكنولوجية والمالية الناتجة منها (ص 55). لكنّه في نظرته إلى الاستعمار ودوره في جعل اقتصاد الغرب في المكانة التي هو عليها اليوم، لم يتمكن من تشكيل نظرة مستقلة، وكان رهينة نظرة بوميرانز، التي تقضي بأنّ الهيمنة العسكرية والاستعمارية جعلت البنى الاقتصادية والاجتماعية لدول أوروبا المتقدمة تتفوق على نظيرتها في الصين واليابان والهند.

إنّ الخروج من العبودية والاستعمار خطوة كبيرة نحو المساواة. ومن الصور القاتمة في هذا الجانب، التي تُسلط الضوء على استمرار آثار الاستعمار على المستعمرات حتى بعد قرون من الاستقلال، يقدم بيكيتي ما حدث في هايتي، فهي أول بلد سكانه سود يستقل من قوة استعمارية أوروبية. فبعد قبول فرنسا استقلال البلاد أخيرًا عام 1825، حصل ملك فرنسا تشارلز العاشر (1824–1830) على تعهد من الحكومة الهايتية بدفع 150 مليون فرنك ذهبي لتعويض أسياد العبيد على خسارتهم ملكيتهم (ص 109)، وقد كان ذلك المبلغ يمثل أكثر من 300 في المئة من الدخل الوطني لهايتي آنذاك، وأكثر من 3 سنوات إنتاج، وجرى دفع الجزء الأكبر من الدين مع الفائدة في الفترة 1840–1915، وكانت نتيجة ذلك رهن التنمية في الجزيرة أكثر من قرن. لكن ماذا لو جرى تعويض هايتي؟ إذا أخذنا في الحسبان الدخل الوطني لسنة 2020، فلن تكون التعويضات أقل من 30 مليار يورو. يرى بيكيتي أنّ هذا المبلغ بسيط بالنسبة إلى فرنسا، حيث لا يمثّل سوى أقل من 1 في المئة من الدين العام الفرنسي، لكنّه بالمقابل يمكن أن يشكل تغييرًا حقيقيًا بالنسبة إلى هايتي فيما يخص البنية التحتية والاستثمار (ص 110).

ويتضح من التاريخ أيضًا أنّ التعويضات التي تلقتها الدول الاستعمارية لقاء تحرير العبيد، جعلت من المجتمعات الاستعمارية الأعلى لامساواةً في التاريخ. لو ننظر مثلًا إلى بعض الدول التي كانت مستعمرة سابقة، نجد أنّ العشرة

في المئة الأعلى دخلًا كانوا يمتلكون حصةً من الدخل تفوق 80 في المئة في هايتي عام 1780، و70 في المئة في جنوب أفريقيا عام 1950، وحوالى 70 في المئة في الجزائر عام 1930. ولو نكمل مع الجزائر، فوثائق الميزانية تُبيّن أنّ المدارس الخاصة بالكولون تلقت 78 في المئة من إجمالي الإنفاق من أجل التعليم عام 1925، وارتفعت تلك النسبة إلى 82 في المئة عام 1955، وهذا يشير إلى اللامساواة الهائلة في عمل النظام الاستعماري (ص 124، 135).

رابعًا: المساواة وحدودها في القرن العشرين

انخفضت اللامساواة في الفترة 1914–1980 انخفاضًا ملحوظًا في العالم الغربي، نتيجة ثلاثة عوامل أساسية كما يرى بيكيتي؛ يتمثل العامل الأول في ظهور دولة الرفاه التي نتجت من كفاح اجتماعي طويل، ومن الحركة العمّالية والاشتراكية أواخر القرن التاسع عشر، ومما سرّع في ذلك الحربان العالميتان الأولى والثانية، والكساد الذي تبع أزمة عام 1929، وهي الأحداث التي أدّت في ثلاثة عقود إلى تحويل كلي للعلاقة بين العمل ورأس المال. والعامل الثاني هو تطوير ضريبة تصاعدية على الدخل والإرث، ما جعل من الممكن تخفيض تركيز الثروة والسلطة الاقتصادية مع ازدهار أكبر. أما العامل الأخير، فهو الدور الأساس الذي أدّته تصفية الأصول الأجنبية والاستعمارية، وكيف أدّى حلّ الدين العام إلى تخفيض اللامساواة (ص 177–178).

كان اختراع الضريبة التصاعدية نتيجة للحركة السياسية والاجتماعية وحركة الاحتجاج الطويلة الأمد. كما أدى الخطران الاشتراكي والشيوعي دورًا واضحًا هنا، فقد اعتبرت النخب أنّ قبول ضريبة تصاعدية أسلم من خطر المصادرة العامة يومًا ما. وعلى الرغم من أنّ الحروب والأزمات سرّعت هذا الاتجاه، فإنّه في حالة السويد مثلًا، التي لم تتأثر كثيرًا بالحرب العالمية الأولى، كان للديمقراطيين الاجتماعيين دور أساسي في ذلك. ومن جانب آخر، فقد جاءت الضرائب التصاعدية في الوقت الذي كانت فيه الثروة مركّزة جدًا، خاصةً في فرنسا وبريطانيا. وكانت نتيجة ذلك تخفيض اللامساواة وتركيز الدخل والملكية، وأيضًا أثرت في العقد الاجتماعي والقبول الجماعي لضرائب عالية واجتماعية. ولمعرفة أهمية الاستعمار والأصول الدولية، يمكن أن نظر إلى سجلات الميراث لمدينة باريس، حيث نجد أنّ الاستثمارات الأجنبية ارتفعت في الفترة 1872–1912 من 6 إلى 21 في المئة من إجمالي السلع المنقولة بعد الوفاة (ص 208).

لكنّ للمساواة حدودًا أيضًا، فلو نظرنا إلى تطوّر المساواة في أوروبا مثلًا، نجد ظهور طبقة متوسطة، تمثل أربعين في المئة من بين العشرة في المئة الأعلى دخلًا، والخمسين في المئة الأقل دخلًا، والتي تمتلك 10 في المئة من الملكية في عام 1913، أصبحت تمتلك 40 في المئة عام 2020، في شكل عقارات خصوصًا. لكن يجب الانتباه أيضًا إلى أنّ الخمسين في المئة الأفقر ما زالوا لا يمتلكون شيئًا في أوروبا بحلول عام 2020، بينما يمتلك العشرة في المئة الأغنى 55 في المئة، أي 50 مرةً أعلى من متوسط ثروة الخمسين في المئة الأفقر. والوضع أكثر تطرفًا في الولايات المتحدة، حيث يملك الخمسون في المئة الأفقر 2 في المئة فقط من الإجمالي بحلول عام 2020. هنا، تظهر مسألة في غاية الأهمية، تتعلق بالفترة الممتدة من ثمانينيات القرن الماضي، فحصة

العشرة في المئة الأغنى انخفضت من 52 في المئة من إجمالي الدخل عام 1910 إلى 28 في المئة عام 1980، قبل أن ترتفع إلى 36 في المئة عام 2020. في المقابل، ارتفعت الحصة التي ذهبت إلى الخمسين في المئة الأفقر، من 13 في المئة عام 1910 إلى 24 في المئة عام 1980، ثم انخفضت مرةً أخرى إلى 21 في المئة عام 2020 (ص 218، 223).

هذا التراجع في "حركة المساواة أو مسيرتها" إذا أردنا استخدام عبارات بيكيتي، يعود بالأساس إلى صعود النيوليبرالية، انطلاقًا من ثورة المحافظين ببريطانيا في أواخر سبعينيات القرن العشرين وبداية ثمانينياته، وامتدادها حتى صعود الرئيس الأميركي رونالد ريغان Ronald Reagan (1981–1989) للحكم. وُيقدم بيكيتي تفسيرًا لما أحدثته ثورة ريغان ورئيسة وزراء المملكة المتحدة مارغريت ثاتشر Margaret Thatcher (1979–1990) في هذا الخصوص. وهو يعتبر أنّ نجاحهما ليس بسبب استفادتهما من الدعم الواسع داخل الطبقات المهيمنة، وشبكة قوية من النفوذ من خلال وسائل الإعلام ومراكز الفكر والتمويل السياسي (حتى لو كان من الواضح أنّ لهذه العوامل دورًا)، بل بسبب ضعف التحالف القائم على المساواة، الذي فشل في إنتاج رواية بديلة مقنعة ورعاية حركة شعبية قوية بما فيه الكفاية، تلتف حول دولة الرفاهية والضرائب التصاعدية (ص 224–225).

ومن الأساسي اليوم، بناء سردية من هذا النوع، وتوضيح بأي شكل يمكن لدولة الرفاه والضرائب التصاعدية أن تشكل تحولًا نظاميًا للرأسمالية، وهي تشكل شكلًا جديدًا من الاشتراكية الديمقراطية، واللامركزية المدارة ذاتيًا، والبيئية المتعددة الثقافات، التي تسمح بإدارة عالم أكثر مساواةً (ص 225). الأمر مرتبط كذلك بتبني مفهوم أعمق للديمقراطية، فعندما نعيد توزيع الملكية، علينا تبني نظام تمويل عادل للحملات الانتخابية، والإعلام، ومراكز البحث، من أجل حماية الديمقراطية من هيمنة أولئك الأيسر ماليًا. كما لا يمكن إهمال المسائل التي تواجه البشرية اليوم؛ فالنظام الاقتصادي الحالي، القائم على الانتقال الحر إلى رأس المال والسلع والخدمات من دون أهداف اجتماعية وبيئية، هو أشبه بالاستعمار الجديد الذي يعمل في مصلحة الأغنى (ص 241).

وإذا ما أردنا التحول بعيدًا عن النظام الحالي، يدعونا بيكيتي إلى تحويل دولة الرفاه الوطنية إلى دولة رفاه فدرالية مفتوحة على الجنوب، مع مراجعة عميقة للقواعد والاتفاقيات التي تحكم حاليًا العولمة (ص 293). فإجماع واشنطن Washington Consensus الذي فُرض على الدول النامية في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، وما ينطوي عليه من تقليل دور الدولة، والتقشف في الميزانية، واللبرلة التجارية وتقليص التشريعات، يُمثّل استعمارًا جديدًا. هذه السياسة مسؤولة عن إضعاف عملية بناء حكومة شرعية وسلطة الدولة في الجنوب. لو ننظر مثلًا إلى التحصيل الضريبي منذ عام 1970، نجد أنّه توقف في الدول الفقيرة عند 15 في المئة من الناتج المحلي الخام، بينما ارتفع عند الدول الغنية من 30 إلى 40 في المئة. وإذا ما أرادت الدول أن تحقق أهدافًا اجتماعية بهذا التحصيل الهزيل، فهي تخاطر بألّا تحقق أي هدف (ص 299–301).

ويضع بيكيتي الغرض من الكتاب في إحدى فقرات الفصل الأخير: "دافعتُ في هذا الكتاب

عن إمكانية وجود اشتراكية ديمقراطية واتحادية، ولا مركزية وتشاركية، وبيئية ومتعددة الثقافات، تقوم على توسيع دولة الرفاه والضرائب التصاعدية، وتقاسم السلطة في الشركات، وتعويضات ما بعد الاستعمار، ومكافحة التمييز، والمساواة في التعليم، وبطاقة الكربون[10]، والإزالة التدريجية لتسليع الاقتصاد، والتوظيف المضمون، والميراث للجميع[11]، والحد بشكل كبير من التفاوتات النقدية، وأخيرًا، نظام انتخابي وإعلامي لا يمكن السيطرة عليه بالمال" (ص 341). وهذا بالتحديد ما يجعل الكتاب يقترب من المثالية، ويبتعد عن الواقعية.

خاتمة

تحول بيكيتي في كتابه **تاريخ مختصر للمساواة** عن إطار التحليل الذي تميزت به كتبه السابقة، خاصةً **رأس المال في القرن الحادي والعشرين ورأس المال والأيديولوجيا**، فقد ركّزا على أسباب اللامساواة، ومبرراتها واتجاهها مستقبلًا، ودراسة العوامل التي دفعت العالم ليكون أكثر مساواةً ممّا كان عليه في القرنين الماضيين. ويبدو الفارق الواضح بين موقف بيكيتي في كتبه السابقة، وموقفه في هذا الكتاب؛ إذ يتخذ هذه المرة موقفًا إيجابيًا، فالعالم أكثر مساواةً من السابق، ولكنّه لا يوضح إن كان هذا الاتجاه نحو المساواة سيستمر مستقبلًا.

يدّعي بيكيتي أنّ من أسباب المكاسب الاجتماعية في القرن العشرين، وجود آليات ساهمت في تحقيق المساواة مثل الضريبة التصاعدية والحروب والأزمات أو تخوف النخب والمالكين من الشيوعية والاشتراكية، لكنّه لم يبين ما إن كان العالم سيشهد نفس الأزمات الأيديولوجية خلال القرن الحادي والعشرين. وتبعًا لذلك، أستنجه إلى مساواة أكبر أم أنّ النخب ستستفيد من عدم وجود بديل للرأسمالية لتعزز ثروتها وسلطتها؟

يُهمل بيكيتي بشكل غير مبرر أثر التكنولوجيا في اللامساواة؛ فهل سيستمر المسار التاريخي الذي يدافع عنه خلال القرن الواحد والعشرين أيضًا؟ لا شيء واضح إلى الآن؛ فالتطورات التكنولوجية التي يعرفها العالم اليوم، على غرار تطورات الذكاء الاصطناعي وتعلّم الآلة وإنترنت الأشياء، تَعدُ بتحول هائلٍ في طبيعة العلاقة بين رأس المال والعمل، وأيضًا يتخوف الكثير من المتشائمين من أن تُدمر هذه التطورات الوظائف التقليدية، لتُفضل أولئك الذين يعملون في مجالات تلك التكنولوجيات، وهذا يمكن أن يؤدي إلى لامساواة كبيرة خلال هذا القرن، ويمكن أن يُقوّض المسار نحو المساواة الذي يدافع عنه.

وقد تجاوز بيكتي هذه المرة الواقعية، بمناداته تطبيق اشتراكية تشاركية على مستوى الشركات، مع تقسيم حقوق التصويت الفردية مناصفةً بين الموظفين وحملة الأسهم، ووضع حدود صارمة على حقوق التصويت للمساهمين الأفراد بالاعتماد على حجم المؤسسة، فهو لا يدعو إلى اشتراكية الدولة المتسلطة والمركزية التي جُربت في الاتحاد السوفياتي خلال القرن العشرين، بل يدعو إلى اشتراكية ديمقراطية قادرة على الإدارة الذاتية؛ لامركزية وقائمة على التداول

(10) إجراء يهدف إلى تحديد استهلاك السلع وفقًا لما تستهلكه عمليات إنتاجها من غاز ثاني أكسيد الكربون، بغرض حماية البيئة وفرض نوع من المساواة بين الأفراد.

(11) فكرة طرحها بيكيتي في كتابه **رأس المال والأيديولوجيا** (2019)، تقضي بمنح كل شاب يبلغ 25 سنة مبلغ 120,000 يورو بغرض تقليص التفاوت، ومنح الطبقة المتوسطة فرصًا أكبر.

المتواصل للسلطة والملكية. لكنّ دعوته هذه تفتقر إلى حجج كافية، ولم يكلف نفسه عناء توضيح موقف النخب المالكة وحملة الأسهم من تحول كبير مثل ذلك. ومن غير الواقعي أيضًا أن يدعو إلى برلمان عالمي، وتطوير سجل مالي عام يُمكّن من تتبع حملة الأصول المالية على المستويين الوطني والدولي، وانتقال آلي للمعلومات البنكية الدولية، وهو ما يُعتبر ضربًا من الطوباوية.

مع ذلك، يمكن قراءة هذا الكتاب من قبل المتخصصين في الاقتصاد والمشتغلين في حقول العلوم الاجتماعية المختلفة، وكذلك الفاعلين السياسيين والجماهير العامة، وإن كان هذا هو هدف بيكيتي من هذا الكتاب، فأعتقد أنّه قد حقّق ذلك، كما أشاركه في أنّ هذا هو المطلوب في العلوم الاجتماعية عامةً، حتى يصبح للجماهير العريضة القدرة على المشاركة في القضايا التي تخصهم وتخص مستقبلهم.

المراجع

References

العربية

عثمانية، عثمان. "توماس بيكيتي: من اقتصادي مغمور إلى حديث العالم". **مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإدارية والاقتصادية**. مج 3، العدد 10 (2019).

________. "رأس المال في القرن الحادي والعشرين لتوماس بيكيتي: مقدمة". **المستقبل العربي**. العدد 487 (أيلول/ سبتمبر 2019).

________. "'رأس المال والأيديولوجيا': ماضي ومستقبل الأنظمة التفاوتية". **مجلة الدوحة**. العدد 150 (آذار/ مارس 2020).

الأجنبية

Hyden, Brian. *Naissance de l'inégalité: L'invention de la hiérarchie*. Paris: CNRS éditions, 2008.

Molander, Per. *The Anatomy of Inequality: Its Social and Economic Origins and Solutions*. Saskia Vogel (Trans.). London: Melville house Publishing, LLC., 2016.

Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty First Century*. Arthur Goldhammer (trans.). Cambridge: Harvard University Press, 2014.

صدر حديثًا



أحمد إدعلي
جابر القفصي
رحمة بن سليمان

رشيد جرموني
عبد الرحمان رشيق
عيسى مراح
كاظم دبيش

كمال شكلاط
محمد أحمد بنيس
مولود أمغار

تحرير: مهدي مبروك

الحركات الاحتجاجية في تونس والجزائر والمغرب (2011-2017)

يتناول الكتاب نماذج من الحركات الاحتجاجية التي شهدتها تونس والجزائر والمغرب، خلال الموجة الأولى من الانتفاضات العربية (2011-2017)، ويبين كيف أن هذه الحركات الاحتجاجية تُعَدّ مؤشرًا مهمًا على تحرر الفضاء العام وديناميات مجموعات العمل الجماعي وقدرتها على ابتكار أشكال مختلفة للتعبير الاحتجاجي، وتعبئة الموارد والتنظّم الذاتي؛ كما تدل على نمو حركية المجتمع وإعادة إنتاج فاعليه ونخبه وصياغة مهماته وأدواره على نحو مغاير. يضم هذا المؤلّف الجماعي عشرة فصول، تستند إلى مقاربات نظرية متنوعة تتوسل بمنهجيات بحثية مختلفة. وهذه الفصول موزعة جغرافيًا على ثلاثة بلدان مغاربية شهدت حركات احتجاجية لها خصوصياتها مع بعض القواسم المشتركة، وهذا مجرّد تصنيف جغرافي، يؤكد خصوصيات الظواهر الاحتجاجية من دون أن ينفي وجود حالات تشابه مع تقاطعات عدة، منها أنماط التعبئة، وأساليب الاحتجاج ومآلاته.



المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/SKSE2196

أحمد إدريس | Ahmed Idrees*

في معنى الأرض: استعادة الذات الفلسطينية

On the Meaning of Land: Restoring the Palestinian Self

عنوان الكتاب:	في معنى الأرض: استعادة الذات الفلسطينية.
المؤلف:	بلال عوض سلامة.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2021.
عدد الصفحات:	207.

* باحث. حاصل على الماجستير في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من معهد الدوحة للدراسات العليا.
Researcher. He Holds a Master's Degree in Sociology and Anthropology from the Doha Institute for Graduate Studies.
Email: aha013@dohainstitute.edu.qa

مقدمة

تُعدُّ الأدبيات التي تناولت موضوع الأرض نادرةً في السياق العربي، وفي حقل السوسيولوجيا خاصةً، باستثناء السياق الفلسطيني باعتباره سياقًا استعماريًا استيطانيًا، تمثّلُ الأرض فيه عاملًا محوريًا في تشكيل العلاقات الاجتماعية على المستويات كافة. يأتي في هذا الصدد كتاب **في معنى الأرض: استعادة الذات الفلسطينية** الذي يعالجُ سوسيولوجيًا موضوعة الأرض بوصفها ظاهرةً كلية، ينسج المؤلف حولها كامل المتغيرات التي تركب ظاهرة الصراع الاستعماري في فلسطين.

"فتاريخ المقاومة والصراع وبداية الفعل الوطني – وإن كان عفويًّا – بدأ بأول احتجاج للفلاحين ومقاومتهم الأطماع الصهيونية في عام 1886 [...] الفلاح الفلسطيني أول المبادرين إلى مقاومة المشروعات والسياسات الصهيونية الهادفة إلى سلب الأرض من أصحابها، لما تشكّله من خطورة على مصيره ووجوده، ومن تساؤل حقيقي حولهما" (ص 8–9). يمكن قراءة هذا الاقتباس على أنه محاولة المؤلف تأطير موضوعه ضمن حقل دراسات المجتمع الفلاحي[1]، وذلك بالتركيز على تمثلات الأرض وارتباطها بخصوصيتها في سياق استعماري. ويوظف المؤلف إطارًا نظريًا يقوم بالأساس على الإرث الفكري الديكولونيالي لمقاربة موضوع الأرض ضمن السياق الاستعماري الصهيوني، باعتباره سياقًا نيوليبراليًا يمكن قراءته قراءةً مركّبةً وكليةً، من خلال المنظور الديكولونيالي، ومنظور نقد النيوليبرالية في السيطرة والهندسة الاجتماعية. لذا يُدرِج الكتاب ممارسات السيطرة والمقاومة التي تكون الأرض والعلاقة بها موضوعها، ضمن نظام كلّي من السيطرة الاستعمارية. ويبني المؤلف نظريًا على أطروحات كل من فرانتز فانون Frantz Fanon وميلاني كلاين Melanie Klein وأشيل مبيمبي Achille Mbembe حول ديناميات السيطرة والمقاومة في السياق الاستعماري والنيوليبرالي، إضافةً إلى الاستئناس بمداخلات "الموت الاجتماعي" كما طوّرها مبيمبي ومالكوم إكس Malcolm X (ص 9).

يعالج الكتاب "قضية الأرض بوصفها قيمة معنوية ومادية للفلسطيني التي تحقق الكرامة له وتضمنها" (ص 10). ويُبيّن تمثلاتها لدى الناس بوصفها قيمة، سواءً لذاتها (رمزية)، أو لقيمتها النفعية (مادية)؛ أي وسيلة إنتاج يقوم عليها وجود الجماعة الفلسطينية وإعادة إنتاجها لذاتها، مع إضافة أن هذا التمثل محمول على سياق النظام الاستعماري وعلاقاته. ويحاجّ المؤلف بأنّه لا يُمكن اعتبار السيطرة الاستعمارية على الأرض ممارساتٍ سلطوية مادية هدفها الأرض في ذاتها فحسب، بل هي استراتيجيات وتقنيات تستهدف السيطرة على الفلسطيني إنسانًا في المقام الأول، والسيطرة على الأرض بوصفها قيمةً ومقوّم إنتاج مادي أيضًا.

أولًا: الأرضُ قيمةً في السياق الاستعماري

يمثل مفهوم الأرض لدى المستعمِر والمستعمَر، ثم مقولة العلاقة الوجودية بالأرض لدى الفلسطيني، محورًا مركزيًا، تتشابك حوله جميع المداخلات

(1) يمثلُ المجتمع الفلاحي مبحثًا في السوسيولوجيا الريفية. ينظر مثلًا:
Teodor Shanin, "Peasantry: Delineation of a Sociological Concept and a Field of Study," *European Journal of Sociology*, vol. 12, no. 2 (1971), pp. 389–300.

الفرعية المؤلفة لأطروحة الكتاب (كما يتبيّن لاحقًا)، والمتمثلة في إعادة طرح الأرض بصفتها قيمةً رمزية في الصراع الاستعماري في السياق الفلسطيني. يعلّق المؤلف أمر علاقات الأرض في السياق الاستعماري في فلسطين على الفجوة بين المفهوم القانوني للأرض، القائم على وثائق الملكية والحيازة من جانب المستعمِر الإسرائيلي، والمفهوم الوجودي لدى الفلسطينيين، الذي لم يضطرهم إلى إثبات موقف قانوني في علاقتهم بالأرض، فهي في كيانيتهم الجماعية والعلاقة بها تسري في عصبونات الوعي الجمعي للفلاحين الفلسطينيين. وهذا الموقف من قوة الشعور بالأرض، والارتباط بها وجوديًا، هو ما سيختزن على السواء حياة الفلسطيني وموته. وهذا النبض بالأرض هو ما سيمثل هدف سياسات السيطرة وممارساتها في المنطق الاستعماري الإسرائيلي، وحقلًا لتطبيق سياسات "عقيدة الصدمة" التي طوّرتها نعومي كلاين Naomi Klein لفهم منطق الرأسمالية النيوليبرالية في إخضاع الشعوب، واستعارها المؤلف لفهم منطق الاستعمار الإسرائيلي في كثافة الجرائم والمجازر والسلب ونهب الأراضي واستيطانها، باعتبارها حالة من فرض واقع الصدمة في الوجود والمصير لدى الفلسطيني، بهدف خلق استلاب في مفهوم الذات والذاكرة والثقافة المرتبطة بالأرض؛ بغية تسهيل هندسته اجتماعيًا، بالتركيز على سياسات الأرض وإعادة ترتيبها وامتلاكها والسيطرة عليها (ص 20). وهنا يؤسس المؤلف مقاربة، يمكن قراءتها بصفتها محاولة متبصّرة، بين ممارسات التنظيم الفضائي في كل من الجزائر وفلسطين بصفتها سياقات استعمارية. وذلك من خلال قراءة استراتيجيات المحتشدات في الأولى، وسياسات التجزئة الاستعمارية والتركيز السكاني والمخيمات في الحالة الثانية تمظهرًا لمنطق واحد في فصل علاقة السكان الأصليين بالأرض (ص 22)، وإلغائها بصفتها حاملة للهوية والانتماء، بغرض تطويع هؤلاء السكان بيوسياسيًا وتحويلهم إلى ذوات لاسياسية بالمفهوم الفوكوي (نسبةً إلى ميشيل فوكو Michel Foucault).

1. بالنسبة إلى المستعمِر

يبني المؤلف مداخلته في الفصل الأول الذي يهدف فيه إلى تبيان معنى الأرض وقيمتها للمستعمِر، إلى حد بعيد، على الطرح الذي قدّمه فانون حول قيمة الأرض ووظيفتها في علاقة المستعمِر بالمستعمَر، وذلك من خلال رد الأرض إلى قلب التفكير القيمي بربطها بالعمل بوصفها قيمة، لا يستهدف المستعمِر نسفها لدى المستعمَرين بصفتها وسيلة إنتاج مادية فحسب، إنما أيضًا ليُدخل فعل الاستيلاء بوصفه بنية نفسية إلى الكيان الاجتماعي والنفسي لديهم، "فاحتلال الأرض يتزامن مع احتلال عقول المستعمَرين وأجسادهم" (ص 17). وهنا يقابل المؤلف بين مفهوم فانون للأرض والمفهوم الماركسي الذي يموضعها ماديًا بوصفها وسيلة إنتاج، باعتبار أن فانون يضيف إلى الأرض قيمة تربطها بالحياة والوجود، وذلك تأسيسًا على العلاقة الشعورية بين الفلاح والأرض. ومن ثمّ، يسحب المؤلف الأرض، بمعيّة فانون، إلى قلب البنية الفوقية للمستعمرات. ومن خلال المقابلة بين هذين المفهومين، ينحاز المؤلف إلى الهدف الذي أعلنه في مقدمة بحثه، بتركيزه على أشكلة تستوعب المقاربة المادية المحضة لموضوعة الأرض، وتتجاوزها في آن، وتتّجه نحو التفكير في الأرض موضوعًا لممارسات الحداثة/ الاستعمار ضمن المقاربة الديكولونيالية. ويظهر هذا الاتجاه

لدى المؤلف في تثمينه موقف فانون تجاه قيمة العلاقة بين الفلاح والأرض، القائمة على شيء من التذاوت؛ فهي تبادلية متكافئة تقوم فيها الأرض ذاتًا تغذّي هوية الفلاح، فـ "الفلاح حين يعمل في الأرض يأخذ الحياة منها، 'ويعيدها إليها ... لتعيدها إليه'"، بينما نجد المستعمِر الرأسمالي "يحوّل الأرض سلعة تجارية تستنزف مقوّمات الحياة فيها" (ص 17). وهو ما يفسر به المؤلف الطبيعة الرأسمالية الاستعمارية للحركة الصهيونية؛ كون بداية دخولها إلى فلسطين كان من بوابة المسألة الزراعية عبر الجمعيات والشركات العاملة في مجال الاستثمار الزراعي.

2. بالنسبة إلى المستعمَر/ الفلسطيني

يهدف الفصل الثاني "الأرض الفلسطينية كقيمة ووجود" إلى الانشغال بموضوع التمثّل القيمي للأرض، ضمن جهاز القيم الفلسطيني، وليس بالنسبة إلى الاستعمار الإسرائيلي[2]. يحشد المؤلف كل الدلالات الثقافية التي تكثف قيمة الأرض رمزيًا، وذلك بالرجوع إلى المنجز الثقافي الشعبي وميثولوجيا الأرض في فلسطين، من قبيل احمرار الأرض لارتوائها بدماء الشهداء، وارتباط الأرض في المخيال الفلسطيني بالزيتون رمزًا للمقاومة. ثمّ يحاول المؤلف موقعة كل مركبات البنية الفوقية، من علاقات اجتماعية وأنظمة ثقافية وممارسات يومية لدى المجتمع الفلسطيني، حول الأرض، وذلك "اعتمادًا على مقولة إن البنية الفوقية هي تعبير مكثف لنمط الإنتاج" (ص 29). ويدفع في ذلك ادّعاءً تاريخيًا مفاده أن هذه العلاقة التشكيلية بين الأرض والبنية الفوقية في السياق الفلسطيني تمتدُ من العهد العثماني حتى التطهير العرقي في عام 1948. لكنه لا يسوّغ لنا هذا "الاعتماد" تحليليًا، ولا يعكس لنا كيف يمكن أن يتكامل هذا التمشّي النظري في الطريق التي شقّتها الماركسية ضمن المنظور التحرري الذي تبنّاه في إعادة موضعة الأرض بصفتها قيمةً في ذاتها.

من أجل بناء المؤلف حجته التي قدّمها استنادًا إلى الزاد الماركسي، فإنه يعيد قراءة أشكال التنظيم الاجتماعي في السياق الفلسطيني باعتبارها أشكالًا تقوم بنيويًا على العلاقة مع الأرض، وتتراوح بين العشائرية وشبه الإقطاعية، بنمط إنتاج زراعي شبه إقطاعي وأساليب عيش فلّاحية[3]. وإذا كانت هذه الممارسات الاقتصادية تمثل دورة متكاملة، فإنها تتطلب أيضًا وحدة إنتاج ممثلة في العائلة بصفتها قوة منتجة، يحدوها الاكتفاء الذاتي والأمن الغذائي، حتى تنغرز في البنية الفلّاحية للثقافة الفلسطينية التي سيحاول المؤلف بناء ادعاءٍ جريء حولها. وكل هذه العناصر (العائلة بصفتها وحدة إنتاج والممارسات الاقتصادية ومبدأ الدورة) "مرتبطة بالأرض وبمحصولها كحلقة متكاملة يعتمد بعضها على بعض" (ص 30). ويهدف المؤلف من هذا الربط المادي بين الأرض وحياة الفلاح إلى تجذير المعنى الرمزي والكثيف الذي بناه للأرض بالنسبة إلى الفلسطيني.

---

(2) على الرغم من المسافة البيّنة التي اتّخذها المؤلف من التحليل المادي الماركسي عند التأطير النظري لموضوع بحثه، فإنه يعود فيقرأ قيمة الأرض ووجودها للفلسطيني انطلاقًا من مدخل ماركسي، وإن لم يستدعِ في ذلك المدوّنة الماركسية بوضوح، ويُمكن قراءة ذلك في سياق تأطير المؤلف مختلف المداخل النظرية التي يؤسس عليها المداخلات الفرعية (نظرية عقيدة الصدمة لنعومي كلاين مثلًا) ضمن إطار أشمل يعتبره المنظور الـذي يستهدي به في توظيف مختلف المقولات النظرية.

(3) تدور حول الفلاحة وجملة الممارسات المرتبطة بها كإنتاج الألبان والأجبان والأسمدة وتربية الحيوانات.

ثانيًا: سيطرة على الإنسان عبر السيطرة على الأرض

بعد قراءة الأرض مفهومًا وقيمةً في العلاقات الاستعمارية، يُحلّل المؤلف في الفصل الثالث السيطرة الاستعمارية على الإنسان الفلسطيني التي مورست عبر استهداف أرضه. وهنا يبني على مداخلة بنيوية اقترحها رائف زريق، تفهم علاقات الأرض بوصفها تكثيفًا لتاريخ الصراع الاستعماري في فلسطين، امتدّ هذا التكثيف منذ الحقبة العثمانية، وصولاً إلى آخر نسخة من الاستعمار الصهيوني (ص 37). يبني المؤلف على هذه المداخلة في قراءة محطات من تاريخ ممارسات الاستعمار الصهيوني على الأرض الفلسطينية، وصولاً إلى نكبة عام 1948 التي يقرؤها بوصفها بداية التأسيس لعقيدة الصدمة ونسف العالم المألوف للفلسطيني ونظرته إلى ذاته بغية تطويعه (ص 47).

تهدف الصدمة، في نظر المؤلف، إلى إفراغ الأرض الفلسطينية من سكانها، وهو "هدف جوهري في عقيدة الحركة الصهيونية" (ص 44). وإذا كانت صحة هذه المقدمة تستند، لديه، إلى ممارسات تاريخية، فإن بنيوية منطق السيطرة الاستعمارية قد تحوّلت، حيث يستوعب ممارسات تدجين قوة عمل السكان الذي وجد الاستعمار نفسه في حاجة إليها، شرط تدجينها ضمن النظام الاقتصادي الاستعماري عبر طائفة من ممارسات أنظمة التنقل والممارسات المكانية[4]. وما يلفت انتباه المؤلف من هذه الممارسات هو أثرها في تمثّل الأرض والمعنى الذي تفرزه للمكان من حيث هو عنصر في العلاقات الاستعمارية[5]، وعلاقة كل ذلك بهوية الفلسطيني وعناصرها الواقعية والمتخيّلة. تتشابك تلك الخيوط الاستعمارية كافة، لتنسج مشهدًا فلسطينيًا يقوم على الهندسة الاجتماعية التي يصنّفها المؤلف في أربعة مستويات متشابكة: هندسة مكانية تستهدف السيطرة على الأرض عبر قوانين الأراضي والسياسات الحدودية والتقطيع الجغرافي؛ واقتصادية تسيطر على أدوات وقوة الإنتاج الزراعية والصناعية والسوق؛ وسياسية تقوم على نظام عنصري من الديمقراطية الإثنية؛ وهندسة بيوسياسية تعكس السيادة الاستعمارية على الجسد الفلسطيني وضبطه. وفي واقع الأمر، لا يأتي المؤلف في ما سبق بطرحٍ جديد، سوى قراءة ما توافر من أدبيات فلسطينيةٍ أُنجزت عن هذه الأنماط من الهندسة الاجتماعية. بينما تتمثل مساهمة المؤلف الأساسية في مفهمة سياسات الهندسة الاجتماعية هذه، حيث تمثل، إلى جانب المعنى للأرض في السياق الاستعماري، ومفهوم المثقف الفلاح كما سيأتي، أحد أهم الأضلاع الثلاثة لمداخلة الكتاب.

يُقارب المؤلف هذه الهندسة الاجتماعية، باطلاعه على سياقات استعمارية أخرى، من خلال استعارة مفهومين؛ "المحتشدات" و"السبات الاستعماري". تشير المحتشدات إلى "أماكن الفصل الممنهج للقرى والمدن والمخيمات والتجمعات الفلسطينية وعزل بعضها عن بعض" (ص 45–46)، ويشمل ذلك التجمعات السكانية في الجغرافيا الفلسطينية كافة في أراضي فلسطينيي عام 1948 و1967، وسياسات التجزئة الاستعمارية الحالية بين قطاع

(4) وليد حباس، "الاستعمار الاستيطاني: نحو إطار نظري جديد"، **قضايا إسرائيلية**، مج 17، العدد 66 (تموز/ يوليو 2017)، ص 125–126.

(5) يفرد المؤلف كتابه اللاحق لدراسة المكان ودوره في المقاومة المدنية بالتركيز على الحالة المقدسية، ينظر: بلال عوض سلامة، **في معنى المكان: وحي من دروس المقاومة المقدسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2023).

غزة والضفة الغربية وداخل الضفة. ويتضمّن ذلك سياسة مركبة من الحشد والعزل والرقابة، نتاجها الموضوعي هو بنية اجتماعية واقتصادية هشّة للوجود الفلسطيني (ص 66). وتختزن هذه البنية لدى المؤلف تركيبًا جدليًا من البؤس والركون إلى جانب كل أسباب الثورة الخلّاقة للتحرر التي لن تكتمل إلّا بإدراك الفلسطيني أهمية الأرض لوجوده ومصيره ومستقبله.

أما السبات الاستعماري، فيمثل محصول عمل ممارسات السيطرة في الذات الجماعية الفلسطينية، وهو موت اجتماعي فلسطيني بدرجة مخففة، وذلك حين تنفك عُرى ما يعتبرها المؤلف الثلاثية المقدسة (الأرض، والتاريخ، والذاكرة)، ففقدان أحد هذه العناصر – الأرض بالنسبة إلى المؤلف هنا – سيؤدي إلى عيش الفلسطيني، ولا سيّما قواه السياسية والثقافية، "في منطقة تراوح حينًا بين الفاعلية السياسية والمقاومة، وبين التأكّل الذاتي وعدم الجدوى والشعور باللاقوة السياسية حينًا آخر" (ص 93). هذه المنطقة هي ما يعرفها المؤلف بالسبات الاستعماري، موظّفًا أطروحات الموت الاجتماعي لدى كل من أورلاندو باترسون Orlando Patterson ومبيمبي ومالكوم أكس (الشيخ شاباز).

ثالثًا: فلْحُ الثقافة ومفهوم جديد للمثقف

بناءً على المقدمة التي ينهض عليها الكتاب، والمتمثلة في مركزية الأرض موضوعًا للصراع الاستعماري في فلسطين، يطرح المؤلف مفهوم المثقف الفلاح مساهمةً في بناء الثقافة الفلسطينية في عمومها على أساس فلاحي. ولا يتحدّد موقع هذا المثقف وتعريفه على أساس هوياتي بانتمائه إلى البنية الفلاحية – على الرغم من أهميتها في تشكيل قيمه – إنما "في وظيفته المجتمعية وانتمائه إلى عموم الشرائح المقهورة والمهمّشة والفقيرة والفلاحين، من منطلق أن بنية فلسطين فلاحية ووسيلة الإنتاج الأساسية فيها هي الأرض" (ص 123). إذًا، فالأرض والانتماء إليها والاستعداد للتضحية وبذل الذات من أجلها، هو ما يعرّف موقع المثقف الفلّاح، ووظيفته ذات الطبيعة المزدوجة في نقد كل من المجتمع والنظام الاستعماري.

ولئن كان مفهوم المثقف الفلّاح يقطع مع الإرث النخبوي في تعريف الثقافة والمثقف، كالاتجاهات الماركسية الكلاسيكية والليبرالية التحررية (ص 115) في اتجاهها التمثيلي للفلاح عبر المثقف المديني، فإنه يمتح من موقف واضح للمؤلف في إعادة الاعتبار للفلاح الفلسطيني في الدخول إلى دائرة الفعل وتشكيل الثقافة الشاملة للمجتمع. ويمكن أن يتساءل القارئ هنا: إلى أي حدّ سلم المؤلف نفسه من هذا الموقع التمثيلي في رد كل الثقافة الفلسطينية إلى الجذر الفلاحي؟ إذ يتوارى في طرح المؤلف الإرث النقدي لدراسات التابع Subaltern، على الرغم من أنه لم يخُض نقاشًا صريحًا مع هذا التيار، الأمر الذي كان يمكنه إثراء المفهوم، وآثر الاشتباك مع التراث المحلي الفلسطيني ليبني مفهومه في الأساس على مفهوم "المثقف المشتبك" الذي تطوّر ضمن أعمال غسان كنفاني (1936–1972)، وتجذّر عبر ممارسات نضالية لمثقفين فلسطينيين شهداء آخرين مثل باسل الأعرج (1984–2017)[6]. كما كان في إمكان

(6) يبني المؤلف ذلك بعد تبصرات معمّقة ونقدية حول شروط الفعل الاجتماعي في ضوء ما يثيره السياق الفلسطيني من تحديات نقدية على سؤال الفاعل الاجتماعي وموقعه. ينظر: بلال عوض سلامة، "الفاعل الاجتماعي: رؤية نقدية في ضوء تحديات المشهد الفلسطيني"، **المستقبل العربي**، مج 37، العدد 431 (كانون الثاني/ يناير 2015)، ص 54.

المؤلف خوض نقاش مع المنجز العربي المحايث والراهن من حركة البحث حول سؤال المثقف ودوره في ضوء التحولات الجديدة في السياق العربي[7].

لم يختلف المؤلف في طرحه عما تراكم من مقولات حول دور المثقف، بل مضى بجرأة غير مسوَّغة في إسباغ مجموعة قيم تربطه جوهرانيًا بالبنية الفلاحية من دون تقعيد تحليلي - باستثناء مبدأ التهجين الإيجابي بين ثقافة الجمهور وثقافة النخبة، الذي يبني فيه المؤلف على ت. س. إليوت T. S. Eliot - يُجذّر هذا الربط في التراث النظري لأدبيات الدراسات الفلاحية؛ فلا يُفهم مثلاً كيف تدخل قيم الكرامة والتضحية والجسارة والبطولة و"الجدعنة" التي اعتبرها المؤلف ضرورية في مواجهة النظام الاستعماري، فضلاً عن الجمعوية، جوهريًا في تركيب الثقافة الفلاحية، حيث تصلح "تجسيدًا للحقيقة الوطنية" (ص 125)، وغضّ النظر عن الأقانيم الأخرى للثقافة الفلسطينية المنبثقة من أنماط المعاش إلّا من زاوية امتثالها لقيم الثقافة الفلاحية؛ إذ لا تكفي المؤلف أخلاقية الموقف الأيديولوجي من وراء كون هذه القيم تُعدّ ضرورةً من أجل القطع مع "السبات الاستعماري" في فعل الثورة الفلسطينية (ص 126).

يتقدم الفصل بعد ذلك، ليتناسج مع العناصر المؤلفة لمشروع الكتاب عبر تحليل تاريخي، ويجتهد المؤلف خلاله في الربط بين محطات مختلفة من مسيرة المقاومة الفلسطينية للنظام الاستعماري، وتأويلها تأويلاً يستند إلى كشف العناصر الفلاحية المغيَّبة والمهمَّشة التي تنطوي عليها. وينطلق المؤلف في ذلك من الموقف ذاته الذي أعلنه في بداية هذا الفصل حول ما يجب أن تتشكل عليه الثقافة الفلسطينية في مبناها ومضامينها القيمية الفلاحية إن ابتغت تصليب عودها النضالي. ويستند هنا إلى اتجاه تعدّدي مساواتي في مفهوم الثقافة، قائم على التهجين بين ثقافة النخبة المدينية وثقافة الجمهور الفلاحي، بين القيم الفردية والقيم الجماعية التي يربطها بالضرورة بالثقافة الفلاحية. ويقرأ في ضوء ذلك تقاطعات الديني والوطني والفلاحي ضمن أحداث المشهد النضالي الفلسطيني وشخوصه من ثورة البراق (1929) التي ابتدرها الفلاحون حتى حراكات العودة والمرابطة في هذا العقد من القرن الحادي والعشرين (ص 138-142). وعند هذه النقطة، يمكن التساؤل عن غياب النقاش المحايث - في ما وراء المقاربة مع السياق الجزائري - لما تطوّر حول علاقة الديني بالفلاحي في سياق الثورة في المشرق العربي، ولفت الانتباه إلى أهمية السياقات المشرقية ذات التركيب المتداخل مع فلسطين في علاقات الأرض وخضوعها لأنظمة الولاية العثمانية نفسها؛ مثل السياق السوري[8].

من جهة أخرى، يقرأ المؤلف منعطفات مشهد المقاومة الاستعمارية الذي يجب تحرّي مظانه في القيم الفلاحية، من خلال الفن والأدب الفلسطيني، بوصفهما مخزونًا للذاكرة الجمعية، وميدانًا لبناء الذات والهوية الفلسطينية. وفي هذا

(7) ينظر مثلاً: **دور المثقف في التحولات التاريخية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(8) مثل دراسة حنّا بطاطو عن الفلاحين وتركيبهم الاجتماعي، ولا سيما الجزء المتعلق بالعلاقة بين الصوفية والفلاحة. ينظر: حنا بطاطو، **فلّاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم**، ترجمة عبد الله فاضل ورائد النقشبندي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 203-215.

الجانب، يبدي انفتاحًا أكبر وتوظيفًا أكثف للتراث المحلي حول أدبيات الهوية والذاكرة الفلسطينية، لينتهي بإعلان صريح حول التأويل الفلاّحي لاستعادة الذات الفلسطينية، بقوله: "إن استعادة الذات الفلسطينية وحضورها كانا من خلال العودة إلى الأرض وإلى ثقافتها في الفعل المقاوم التي تجسّدت في الصمود والصمود المقاوم اللذين أنتجا قيمًا ثقافية تشاركية" (ص 155). واختتم كتابه بما يشبه المانيفيستو، يعلنه حول التنمية المستندة إلى الأرض، بوصفها مربط الفرس في استعادة كرامة الفلسطيني المفقودة، بانتزاع وسيلة الإنتاج الأساسية وقيمته التي تكفل الخبز والكرامة (ص 163).

رابعًا: مناقشة نقدية

انطلاقًا من المقترح الذي قدمه المؤلف والمتمثل في دراسة الأرض في السياق الاستعماري في فلسطين، ليس باعتبارها "موضوعًا" ماديًا بالمعنى الوضعي فحسب، إنما الأرض بصفتها قيمة في ذاتها والموقع الذي تحتله في الصراع الاستعماري أيضًا، فإن تقديم موضوع البحث - في رأيي - يمثل أوضح عناصر القوة في الطرح الذي قدّمه بلال عوض سلامة في كتابه. هذا إضافة إلى شمولية المقاربة النظرية التي تعالج موضوع ممارسات السيطرة على الأرض، ضمن سياق كلي يحتاج إلى نقد جذري للشرط الاستعماري بكليته، وليس قراءةً جزئية للممارسات والاستراتيجيات. لكن ذلك يأخذ قوته من ناحية الاتجاه Approach نحو أشكلة موضوع البحث، وليس من ناحية المعالجة التحليلية، فهذه يمكن أن تكون موضوعًا لبعض التدخلات النقدية.

أول زوايا النقد هي حاجة الإطار النظري إلى مداخلات نظرية أخرى، ترتبط بمشكلة البحث، وكان يمكن أن تُثريه نظريًا في معالجة المشكلة. فالاتجاه الشمولي الذي تبنّاه المؤلف أغفل مداخل مايكروية تركّز على العمليات الدقيقة التي تتموضع من خلالها الأرض في علاقات السلطة في السياق الاستعماري. لم يتعرض الباحث مثلاً لأدبيات الدراسات المكانية لفهم ثيمة الأرض (موضوع الكتاب) بوصفها "فضاءً" Space، وكيف تعمل علاقات السلطة في إنتاج الفضاء وتشكيله والسيطرة عليه. هذا فضلاً عن الإرث الفوكوي حول فعل السلطة في المكان عبر استراتيجيات المراقبة وتصنيف المكان وتقطيعه، وهذا إرث نظري قد تطور إمبريقيًا في السياق الفلسطيني بصورة ملحوظة، مقارنةً بأي سياق آخر في العالم[9]. وهنا يمكن إضافة ملاحظة أن المؤلف لم يجرِ نقاشًا أفقيًا مع ما أنجز عربيًا في مرتكزاته النظرية، ويتضح هذا الأمر في مدخل "الموت الاجتماعي"، وتحديدًا الكتابات الفلسطينية المتأخرة[10]. كما يُمكن وصف مسح المؤلف للأدبيات العربية السابقة بالانتقائية؛ إذ واكب جزئيًا (في الفصل الثاني والثالث

(9) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى الأبحاث المنجزة عن السياسات الحيوية والمراقبة والحدود وجدار الفصل العنصري في السياق الفلسطيني. منها على سبيل المثال لا الحصر:

Umut Ozguc, "Beyond the Panopticon: The Separation Wall and Paradoxical Nature of Israeli Security Imagination," Paper Presented at the Australian Political Studies Association Conference, "Connected Globe: Conflicting Worlds," University of Melbourne, Melbourne, 27–29/9/2010.

(10) مثلاً، عالج إسماعيل ناشف مسألة "العودة" لدى الجماعة الفلسطينية بوصفها فعلاً ينطلق من غريزة الحياة واستراتيجية ضد الموت الاجتماعي، المتمثل في عجز المجتمع عن إدارة شؤون موته بنفسه. ينظر: إسماعيل ناشف، **صور موت الفلسطيني** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

خاصةً) المنجز المعرفي العربي في الأدبيات التي عالجت ممارسات السيطرة الاستعمارية الإسرائيلية (وعلاقتها بالهوية والثقافة والطبقة الوسطى والتغيير الديموغرافي، وغيرها)، وارتباط تلك المتغيرات بمعادلة الصراع الاستعماري، إلّا أنه لم يبنِ على الأطروحات ذات الطبيعة النظرية التي أُنتجت عربيًا، تحديدًا أطروحات الموت الاجتماعي، وآثر الارتكاز نظريًا على أدبيات باكرة نسبيًا.

على صلة بالملاحظة السابقة، يغيب النقاش الجدّي مع المدوّنة التي استلّ منها الباحث مرتكزاته النظرية، حيث يربط من خلال المقاربة بين المقولات التحليلية لتلك النظريات وخصائص السياق محلّ الدراسة، على الرغم من أنّ المحك منهجي يتطلّب دائمًا فحص المسوغات التي تجعل من تبني الخيار النظري دون غيره هو الأنسب لتحليل الحالة محل الدراسة وتفسيرها، ولا يكفي الاستناد إلى التماسك والاتساق الداخلي لبنية النظرية. واتضح هذا الأمر جليًّا عند توظيف مفهوم "عقيدة الصدمة" لنعومي كلاين، فلم يوضح لنا الباحث تحليليًا كيف يمكن أن يكون السياق الفلسطيني سياقًا نيوليبراليًا مكتملًا، حيث يصلح حقلًا للمقاربة وفقًا لممارسات عقيدة الصدمة الذي اقترحته كلاين، واكتفى في المقاربة بالاستدلال على عنصر الكوارث والفظائع التي تمثل عنصرًا واحدًا في هذا المدخل.

جانب آخر، من غياب التسويغ التحليلي لدى الباحث، انعكس في توظيفه مدخل التحليل المادي الماركسي، ففضلًا عن أنه يهز ويشوّش تركيب الإطار النظري المقدم سابقًا، الذي يمارس ما يشبه التجاوز، إن لم يكن القطيعة مع الماركسية، فإنه لم يقم على نقاش صريح مع المدوّنة الماركسية، حيث تتطوّر تحليليًا كخيار نظري. وهذا يعكس التعامل مع المدخل الماركسي بوصفه معطى وملائمًا بما لا يستدعي نقاشًا لفهم حالة الأرض وانتظام الأبنية والعلاقات الاجتماعية عليها. باستثناء استناد الباحث إلى تنظيرات فانون الذي سَلِمَ من هذا التعامل غير المسوَغ مع الاتجاهات النظرية، ويمكن أن يعكس ذلك تمكّن الباحث من الإرث الفانوني وتبنّيه موقفًا نقديًا ومنظورًا عامًا، وليس خيارًا نظريًا؛ الأمر الذي انعكس في هضم المؤلف هذا الإرث وتطوير حساسيات ومراصد للمشاهدة بالارتكاز عليه. مع ذلك، فإن اتكاء الباحث على فانون يفتقر إلى مواكبة الإنتاج النظري في هذا الاتجاه، الذي وإن كان فانون يمثل شعلته الباعثة، فإنه قد مضى لآفاق أعقد، على أيدي الروّاد المعاصرين لمدرسة النقد الديكولونيالي الذين ربطوا بين الحداثة الرأسمالية والاستعمار[11].

في ما يتعلق بالحالة الإمبريقية؛ وهو معنى الأرض في السياق الفلسطيني، فإن الباحث قد تعامل مع ثيمة الأرض باعتبارها كتلة صماء تنتج معنًى متجانسًا وستاتيكيًا. فلا يؤثر عامل الزمن وتباين الأجيال داخل الجماعة الفلسطينية في إنتاج تنويعات من معنى الأرض، ولا يختلف هذا المفهوم والمعنى للأرض عبر تقطيعات الكيان الجماعي الفلسطيني ذي الكتل المتعددة مكانيًا

(11) يُنظر مثلًا:

Walter D. Mignolo, "Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality, and the Grammar of De–Coloniality," *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2–3 (2007), pp. 449–514; Nelson Maldonado–Torres, "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of Concepts," *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2–3 (2007), pp. 240–270.

Spatial. لذلك وجدنا الباحث قد تتبع علاقات الأرض منذ فلسطين العثمانية، فالاستعمارية الانتدابية، فالصهيونية بأدوات التحليل نفسها، ثم إن حضور السياقات المكانية المختلفة (فلسطين الداخل، الضفة الغربية، قطاع غزة، وأراضي اللجوء والمهجر) التي تؤلف فضاء المجتمع الفلسطيني، يكاد لا يمثل أي متغير تحليلي في معالجة ثيمة المعنى الاجتماعي للأرض. وذلك ضرب من التفكير البنيوي المغلق؛ لأن معنى الأرض تنتجه ديناميات تختلف بحسب ما تمثله الأرض في كل سياق زمانيًا ومكانيًا، حتى وإن كان الأمر داخل المجتمع نفسه.

المراجع

References

العربية

بطاطو، حنا. **فلّاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم**. ترجمة عبد الله فاضل ورائد النقشبندي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حباس، وليد. "الاستعمار الاستيطاني: نحو إطار نظري جديد". **قضايا إسرائيلية**. مج 17، العدد 66 (تموز/ يوليو 2017).

دور المثقف في التحولات التاريخية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

سلامة، بلال عوض. "الفاعل الاجتماعي: رؤية نقدية في ضوء تحديات المشهد الفلسطيني". **المستقبل العربي**. مج 37، العدد 431 (كانون الثاني/ يناير 2015).

________. **في معنى المكان: وحي من دروس المقاومة المقدسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2023.

ناشف، إسماعيل. **صور موت الفلسطيني**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الأجنبية

Maldonado–Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of Concepts." *Cultural Studies*. vol. 21, no. 2–3 (2007).

Mignolo, Walter D. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality, and the Grammar of De–Coloniality." *Cultural Studies*. vol. 21, no. 2–3 (2007).

Ozguc, Umut. "Beyond the Panopticon: The Separation Wall and Paradoxical Nature of Israeli Security Imagination." Paper Presented at the Australian Political Studies Association Conference. "Connected Globe: Conflicting Worlds." University of Melbourne. Melbourne, 27–29/9/2010.

Shanin, Teodor. "Peasantry: Delineation of a Sociological Concept and a Field of Study." *European Journal of Sociology*. vol. 12, no. 2 (July 2009).



مجلة **عمران** للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (p-ISSN: 2305-2473)، والرقم الدولي المعياري الإلكتروني (e-ISSN 2789-3286). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم "العمران" الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/ مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة في ما هو قريب من "المنهج التكاملي" العابر للاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي "الحرية" بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة **عمران** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفهومي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.
6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000 – 8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.
9. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين

في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين [وآخرون]، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين [وآخرون]، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد [وآخرون]. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، مج 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. مج 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%"، **الجزيرة نت**، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)
Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing services.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



– Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
– Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–55.
In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.
Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.
In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.
The corresponding bibliographical entry:
– Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.
For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:
– Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.
In later quotes: Gibbons et al., p. 35.
The corresponding bibliographical entry:
– Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, "article title," *journal title*, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.
– Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.
The corresponding bibliographical entry:
– Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009).

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

– Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...
The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:
– John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
– Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.

vi. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

vii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

viii. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

ix. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, *Title of Book*, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

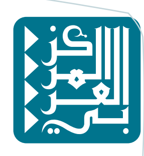


Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.
   iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات

Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research–based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer–reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطور مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علمية، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل برأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "عمران" للعلوم الاجتماعية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "عمران" أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء متخصصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥–١١ رياض الصلح ٢١٨٠–١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX



عُمران omran

فصلية محَكَّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

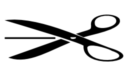
يعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عن بدء استقبال المقترحات البحثية للمشاركة في أعمال الدورة العاشرة لمؤتمر

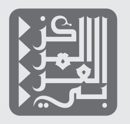
العلوم الاجتماعية والإنسانية

(12-14 نيسان/ أبريل 2025)

يبحث المؤتمر في هذه الدورة موضوع "**وسائط التواصل الاجتماعي: جدلية تدفق المعلومات وحرية التعبير والمراقبة والسيطرة**"، ليعالج، على نحو منهجي وعلمي، "وعود" تعزيز التعبير التي حملتها وسائط التواصل الاجتماعي في أعوام نشأتها الأولى، ثم "قيود" المراقبة والرقابة والسيطرة السلطوية التي بات واضحًا، بعد زهاء عقدين من عمرها، أنها مستمرة في تبديد تلك الوعود، فضلًا عن معالجة إشكاليات نظرية و/ أو إمبريقية أخرى يطمح المؤتمر إلى دراستها.

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org





المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35	$45 للأفراد	$ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا		60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية		100$ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا		120$ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

في هذا العدد أيضًا

ترجمة

كليفورد غيرتز

محاضرةٌ فارقة: مناهضةُ مناهضةِ النسبية

ترجمة: عومرية سلطاني

مراجعات الكتب

توماس بيكتي

تاريخ مختصر للمساواة

مراجعة: عثمان عثمانية

بلال عوض سلامة

في معنى الأرض: استعادة الذات الفلسطينية

مراجعة: أحمد إدريس

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العـراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سوريـة	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	100,000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصـر	20 جنيهًا	السودان	20 جنيهًا		

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب 10277 – الدوحة – قطر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

